BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

P. SCHOONENBERG
JOHN TRINICK
J. H. C. CREYGHTON
A. PONCELET
MICH. MARLET
W. LUIJPEN
P. SMULDERS

DEEL TWEE EN TWINTIG • 1961 • AFLEVERING 1

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN – DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

BIJDRAGEN
Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50 voor België frs 72.—.

REDACTIE-ADRES
Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Waversebaan 220, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES
Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

INHOUD

ADRESSEN:

Dr. P. Schoonenberg S.J.: Arksteestraat 1, Nijmegen. — John Trinick: Salmestone Grange, Nr. Margate (Kent), Engeland. — Dr. J. H. C. Creyghton S.J.: Oostduinlaan 50, Den Haag. — Prof. Dr. A. Poncelet S.J.: Waversebaan 220, Heverlee-Leuven. — Prof. Dr. M. Marlet S.J.: Houtlaan 4, Nijmegen. — Dr. W. Luijpen O.E.S.A.: Klooster Mariënhage, Eindhoven. — Prof. Dr. P. Smulders S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht.

Uitgegeven met steun van het Ministerie van Openbaar Onderwijs van België

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

DEEL TWEE EN TWINTIG — 1961

BESPROKEN BOEKEN

DE ERFZONDE ALS SITUATIE

Wanneer de leer van de erfzonde bij de katholiek van heden weinig weerklank vindt, dan ligt, zo menen we, een van de voornaamste oorzaken hierin, dat wij haar te zeer verkondigen als een leerstuk op zich, buiten het geheel der openbaring omtrent zonde en verlossing. De zonde waarvan onze Heer ons wil verlossen treedt binnen in onze wereld door méér poorten dan alleen de overtreding der eerste ouders; zij beïnvloedt ons bestaan niet alleen in de moederschoot; voortdurend behoeven wij verlossing uit de eigen zonden en uit de greep van de „zonde der wereld". Het Lam dat deze zonden wegneemt beheerst tegelijk die wereld, die „in den kwade ligt" (1 Joh 5, 19), en zijn verlossende heerschappij heeft een raakpunt met ieder mens die in de wereld komt, ook met het nog ongedoopte kind. Het is duidelijk dat deze heerschappij der zonde en deze diepere heerschappij van de Verlosser vragen om theologisch te worden doordacht. Binnen dit grotere verband is het echter ook nodig, de erfzonde in strikte zin nader te bezien. Wij zijn nog niet uitgedacht over de zonde die van Adam uitgaat en de zondetoestand waarin wij zelf ter wereld komen. Slechts deze laatste, het „peccatum originale originatum", vormt het onderwerp van deze studie. Wij stellen daarin een enigszins persoonlijke opvatting voor en confronteren deze vervolgens met Schrift, kerkleer en theologie [1]).

Een wel zeer nuchtere maar toch noodzakelijke opmerking moge vooraf-gaan: de erfzonde in ons is een werkelijkheid. Natuurlijk mogen wij niets afdoen van wat Sint Paulus (Rom 8, 1) en het concilie van Trente (Dz 792) leren omtrent de delging van alle zonde en de kwijtschelding van alle doem doordat de mens in Christus Jezus komt te staan, door zijn doopsel. Daaraan moet zelfs worden toegevoegd dat ieder mens ter wereld komt onder Gods heilswil in Christus, met een heilsaanbod, met een „voorkomende genade" van Gods kant. Dit neemt niet weg dat in hem ook de heerschappij der zonde werkelijk is in de erfzonde. Slechts in de onbevlekte Moeder des Heren heeft Christus van het begin af gezegevierd, alleen in haar is de verlossing enkel een voorkomende verlossing. Ook in ons is de verlossing voorkomend en vrijwarend, zózeer zelfs dat wij krachtens onze geboorte uit God niet kúnnen zondigen (1 Joh 3, 9), maar alleen in Maria is de verlossing louter voorkomend, in ons is zij tevens een redding uit de reeds bestaande zondetoestand. De erfzonde is dus in ons niet iets hypothetisch, noch ook een onbeduidend gegeven uit de eerste, nog onbewuste faze van ons mensenbestaan. Iets hypothetisch (een „futuribile" in de termen der Scholas-

---

1) In groter verband hopen wij hetzelfde te doen in deel IV van ons werk *Het geloof van ons doopsel*. Daar zal echter een uiteenzetting van wat Schrift en traditie zeggen aan onze eigen bezinning voorafgaan.

tiek), iets dat alleen *zou* bestaan zonder de verlossing, dat is de erfzonde in Maria (hetgeen de theologie haar „debitum peccati" noemt), doch dat is de erfzonde geenszins in ons. In ieder onzer is de erfzonde vóór het doopsel een realiteit: het is nu eenmaal Gods mysterie dat Hij ons allen niet slechts wilde vrijwaren maar ook uit een bestaande zonde-toestand wilde redden, dat Hij allen onder de zonde heeft gevangen gehouden om zich over allen te erbarmen (Rom 11, 32). En daarmee is de erfzonde ook niet te reduceren tot een onbeduidend feit uit ons kinderlijk bestaan. Nog afgezien hiervan dat de erfzonde langer blijft bestaan in hen die later tot het doopsel (het doopsel des waters of het doopsel van begeerte) komen, ons huidige Freudiaanse denken heeft ons afgeleerd gegevens ook uit de vroegste kindertijd gering te schatten. Alles blijft in ons bestaan meespelen, al ligt het dieper dan ons uitdrukkelijk bewustzijn; alles werkt mee tot opbouw of afbraak van onze persoonlijkheid, en datgene wat het diepste ligt wellicht het meeste. Wanneer de erfzonde een realiteit in ons is geweest, dan heeft zij nog steeds betekenis in onze existentie, en dit leert ons ook de hele traditie der Kerk, uitgedrukt in de formule van Trente, dat de begeerlijkheid als relict der erfzonde ook in de wedergeborenen blijft bestaan (Dz 792).

De erfzonde, het peccatum originale originatum, is een werkelijkheid. Maar wat voor een werkelijkheid? De Griekse traditie denkt haar als een dood, maar als een dood van het leven met God. De Latijnse traditie, vooral sinds AUGUSTINUS, noemt haar met minder terughoudendheid „zonde" en „schuld", maar vereenzelvigt haar toch weer niet met de persoonlijke schuld. Zij is méér dan een loutere straf, zij is een zondige toestand, maar die toch weer niet veroorzaakt is door de persoonlijke zonden van wie met de erfzonde behept is. Het lijkt ons dat nog steeds, ook na de preciseringen die de scholastieke theologie heeft aangebracht, het wachten is op een helder begrip van wat de erfzonde binnen het rijk der zonde is. Niet om in een constructie te worden opgenomen, maar om de werkelijkheid bewuster in ons bestaan een plaats te geven. Daarom zouden wij een begrip willen voorstellen om de erfzonde te verduidelijken, een begrip dat reeds door anderen spontaan genoemd is of ook gehanteerd zonder de naam ervan uit te spreken [2]). Dat begrip heet: situatie.

Situatie

Terwijl „situs", ligging, een begrip is dat geheel past in het scholastieke stelsel van essentiële, voornamelijk kosmologische denk-kategorieën, is „situatie" een onmisbare kategorie van het existentiële, personalistische denken. Dit verschil laat zich reeds enigermate aflezen uit de woorden zelf: „situatie" zou van „situs" gevormd kunnen zijn via een werkwoord als „situare", situeren, in een ligging brengen; het duidt daarmee niet slechts op de ligging maar ook op de factoren die haar bepalen, waarbij we vanzelf denken aan

[2]) K. RAHNER S.J.: *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, blz. 306; R. TROISFONTAINES S.J.: *„Je ne meurs pas . . ."*, Paris, Editions Universitaires, 1960, blz. 168-189.

personen. Afgezien van deze etymologische beschouwing gaat het woord „situatie" in ons Nederlandse spraakgebruik steeds meer gebruikt worden voor persoonlijke verhoudingen. Het *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal* van VAN DALE verklaart in 1866 „situatie" slechts met „ligging, toestand", maar geeft in 1950 de volgende omschrijving: „ligging; tekening die de ligging aangeeft; geheel van omstandigheden waarin iemand of iets zich op een bepaald ogenblik gesteld ziet; geheel van heersende omstandigheden op enig gebied". De betekenis van „ligging" komt vooral naar voren in samenstellingen als „situatieschets"; het woord „situatie" in plaats van „situatietekening" is alleen gebruikelijk in de bouwkundige vakken. Voor het overige blijkt reeds uit de omschrijving van VAN DALE dat het woord steeds meer in de persoonlijke sfeer komt. Het betekent het geheel der omstandigheden waarin iets zich bevindt, maar vooral waarin iemand zich gesteld ziet. Dit zich gesteld „zien" echter is bij de mens steeds ook een kijken en speuren, een ontdekken, beleven en zingeven. Daarom zegt een psycholoog: „Situatie is dat waarin wij zijn, niet zoals het 'objectief', d.i. meetbaar en weegbaar is, maar zoals het wordt doorleefd" [3]). Hij zegt dit terecht als psycholoog, en wel als existentieel psycholoog, en beklemtoont daarmee het feit dat de mens in zijn beleving steeds ook zelf de situatie vormt en schept: daarom bevinden twee verschillende mensen zich in een verschillende situatie als zij aan dezelfde „objectieve" verhoudingen een andere zin geven. Daar staat echter tegenover dat wij het woord „situatie" niet immer met deze existentieel-psychologische inzichten laden. Niet slechts het bouwkundig of, in het algemeen, het natuurwetenschappelijk gebruik van dit woord legt de klemtoon op het „objectieve" element in de situatie, ook het gewone spraakgebruik doet dit vaak. Zo spreken wij van een moeilijke, gevaarlijke verkeerssituatie, de situatie in een bepaald bedrijf of de politieke situatie in een land. Ook deze situaties zijn op het menselijk beleven gericht, maar wij bedoelen hier toch niet zozeer de elementen welke uit dit beleven zelf ontstaan, als wel die welke eraan voorafgaan: hier bedoelt men immers voornamelijk de situatie zoals die gereed ligt voor wie zich begeeft op deze weg, in dit bedrijf, in dit land, of, zoals we VAN DALE hoorden zeggen, het „geheel van heersende omstandigheden op enig gebied". We menen dus te mogen vaststellen dat „situatie" wel bij voorkeur gebruikt wordt met betrekking tot personen, maar dat dit woord niet slechts datgene aanduidt wat een bepaalde persoon door zijn beleving voor zichzelf teweeg brengt, maar ook datgene wat voor hem een gegeven is. In het situatie-begrip der existentiële psychologie en van andere mens-wetenschappen zal het eerste element meer naar voren treden, in de fysische wetenschappen het tweede. Een wijsgerig situatie-begrip zal beide elementen in evenwicht moeten houden: de filosofie immers zal steeds het eigene, het scheppende van de menselijke persoon in het oog vatten, maar evenzeer erkennen dat hij geschapen is, en daarom staat in een gegeven

---

[3]) B. J. KOUWER en J. LINSCHOTEN: *Inleiding tot de psychologie*, Assen-Amsterdam, Born N.V., 4e druk, 1958, blz. 92. De aangehaalde woorden zijn van LINSCHOTEN.

wereld, ja ook zijn eigen menselijke natuur als gegeven vindt. Filosofisch kan men zeggen dat de grondsituatie van de mens is: zijn lichamelijkheid, want door haar bevindt hij zich in de wereld. Maar lichaam en wereld worden enerzijds door de vrije persoon tot zijn lichaam en zijn wereld gemaakt, anderzijds echter gaan zij aan de vrijheid vooraf en bepalen haar. Daarom moet het wijsgerig situatie-begrip deze beide aspecten naar voren brengen, en het theologische zal zich daarbij aansluiten.

Het heeft echter weinig zin, iets meer te zeggen over een filosofisch of theologisch situatie-begrip in het algemeen, aangezien wij dit begrip bepaaldelijk willen onderzoeken op zijn toepasbaarheid op de erfzonde. Daartoe is het nuttig, nu ons bezig te houden met een bepaald soort situatie, die nl. welke wij de interpersoonlijke situatie zouden kunnen noemen, daar zij „tussen" de personen ligt. We hebben zojuist reeds onze aandacht voornamelijk gevestigd op de situatie waarin een persoon zich bevindt, laten wij ons nu verder beperken tot die situaties welke voor een persoon door een andere persoon worden tot stand gebracht. Let wel: het gaat hier aan beide kanten om de persoon als zodanig. Er bestaat een fundamenteel onderscheid tussen de handelingen waarin de mens iets bewerkt en die waarin hij zich tot iemand richt. Ook mensen kunnen elkander in hun lichaam als iets behandelen en bewerken, ten goede en ten kwade, eenzijdig of wederkerig. Voorzover zij echter zich als personen tot elkander richten, bewerken zij de ander niet: deze is geen lijdend voorwerp doch blijft een vrij subject tegenover degene van wie de handeling uitging. Welnu, *juist inzoverre brengen zij elkander in een situatie*. Het duidelijkste is dit het geval wanneer iemand zijn binnenste voor een ander openbaart, hem zijn liefde schenkt. Het geloof, het vertrouwen, de wederliefde die op dit initiatief het antwoord moeten zijn, worden door geen aanbod, geen woord of door welke handeling dan ook rechtstreeks veroorzaakt, elke poging zelfs om dit antwoord in een ander te „bewerken" verhindert juist dat het gegeven wordt. Toch bevindt de aldus aangesproken persoon zich in een onontkoombare situatie; hij kan erop ingaan of er zich aan onttrekken, hij kan zich openen of sluiten voor de persoon die hem aldus bejegent, maar het is noodzakelijk dat hij een antwoord geeft, want zelfs zijn onverschilligheid is een antwoord. De situatie die door de persoonlijke bejegening van een ander in mij teweeg wordt gebracht kan zijn die van toegesproken en bemind te worden of ook genegeerd en gehaat, en dit in allerlei vormen; zij kan al de gamma's doorlopen van oproep, uitdaging of ergernis; ook het antwoord kan al de openlijke of gesluierde gedaanten hebben van aanvaarding of weigering; steeds echter zal de ontmoeting tussen de ander en mij hierin bestaan dat de ander mij in een situatie brengt en dat ik die situatie tot inhoud maak van mijn vrij gegeven antwoord. Het spreekt daarbij vanzelf dat ook dit antwoord voor de ander weer een situatie schept, en zo verder. Zo is het interpersoonlijk verkeer het steeds weer scheppen van situaties voor de ander, situaties welke diens vrijheid intact laten wat betreft de richting van zijn antwoord, welke echter deze vrijheid bepalen wat betreft de inhoud: juist déze situatie moet hij aanvaarden of weigeren.

Wij hebben als voorbeeld van situaties tussen personen die genomen welke ontstaan uit het feit dat deze personen zich uitdrukkelijk tot elkander wenden, elkander direct en met open ogen ontmoeten. Hier staan we voor de duidelijkst kenbare soort van wat wij ,,interpersoonlijke situaties" hebben genoemd, maar niet voor de enige. Reeds dat wat wij elkander in het lichaam aandoen, elke behandeling of mishandeling, is in een interpersoonlijke ontmoeting of confrontatie ingebed, al kan soms het onpersoonlijke ,,men" opdoemen, zoals bij een vergiftiging van ons drinkwater door ,,de industrie". Maar tussen deze persoonsconfrontaties die nog ergens op de achtergrond van een subject-object-verhouding bestaan en de meest directe ontmoetingen liggen nog ontelbare wijzen waarop wij als persoon een situatie scheppen voor andere personen, en deze daaraan weer beantwoorden, zonder dat de ontmoeting direct wederkerig en bewust is. Voor ieder zijn de economische en politieke situaties onontkoombaar die door allerlei verwikkelingen zijn ontstaan, en dit is eveneens het geval met de bereikbaarheid van bepaalde goederen door een technische vinding, met de mode en de kunststijl, met de doorbraak van een opinie. Voor ons doel is het van belang hierbij vooral te letten op de zedelijke en godsdienstige strekking van onze daden, want daardoor worden de diepste situaties geschapen. Inzover onze daden in zedelijk-religieus opzicht goed of slecht zijn, strekken zij altijd, om in termen van de H. Schrift te spreken, tot stichting of ergernis, of letterlijker: ze bouwen op (aedificare, οἰκοδομεῖν) of leggen een struikelblok, een steen des aanstoots (σκάνδαλον). Laten we dit wat nader ontleden.

Wat doet een goede daad? Ze is vooreerst al een demonstratie, een stuk aanschouwelijk onderwijs in een morele wet, zoals een proef in de les een fysische wet demonstreert. Dit is haar buitenkant, en als deze op zich wordt nagestreefd, zal het goede eer afstotend dan veroverend werken. Indien echter de goede daad uit een innerlijke goede houding voortkomt, en naar de mate dat zij daaruit voortkomt, is zij geen les of demonstratie, maar een getuigenis. Dan toont de daad immers niet slechts dat het mogelijk is aldus te leven, maar ook dat het voor iemand een waarde heeft, en dit laatste naarmate de daad ook haar goedheid in schoonheid doet uitstralen, naarmate zij een daad is van wat de Grieken noemen: de goedheid die tevens schoonheid is, de καλοκἀγαθία. Daardoor wordt een appèl gedaan op anderen. Wij plegen te zeggen: ,,woorden wekken, voorbeelden trekken", maar ook het voorbeeld wekt, en juist daardoor trekt het. Het wekt de idee, het doet de waarde inzien of aanvoelen, het ontroert, het roept op, het ontbindt inzicht en vrijheid, het verlokt ze tot het beleven van dezelfde waarde (eerder dan tot het stellen van materieel dezelfde daad). Naast de goede daad presenteert zich zo ook de kwade aan de vrijheid van anderen, scherper nog door haar contrast met de diepste richting van die vrijheid. Door deze contrastwerking kunnen wij ook de situatie die uit haar ontstaat des te duidelijker beschrijven. Vooreerst negatief: als het onthouden van het voorbeeld en het getuigenis, het niet wekken van het begrip voor en het verlangen naar die waarde. Maar dan ook positief in de verkeerde richting: degene die de kwade daad stelt zegt daardoor als het ware: zo kan het ook, wat

overkomt me?, ik bevind mij er wel bij, kijk eens naar de goede resultaten, is dit niet een waarde en een weg ten leven? En daarmee contrasteert zijn appèl weliswaar met de diepste strevingen in de ander, maar komt het overeen met zoveel verlangens die nog niet geïntegreerd zijn of afgebogen en verzelfstandigd. Er wordt inderdaad een steen op de weg van de ander geplaatst en het kost een extra beleid dat hij daar niet over struikelt.

Dit alles geldt reeds, ten goede of ten kwade, ten overstaan van de volwassen mens, wiens vrijheid ten volle kan worden uitgeoefend en gerijpt is. Ieder zal toegeven dat het in veel sterker mate geldt voor het kind voorzover het nog moet worden opgevoed. Het lijkt ons dat hier zelfs niet alleen een kwantitatief, maar ook een kwalitatief verschil aanwezig is met het geval van de volwassene. Deze immers heeft ten overstaan van het appèl dat van de daad van anderen uitgaat reeds op enigerlei wijze een stellingname en ten opzichte van de hem aldus voorgehouden waarde of onwaarde een of ander inzicht en overtuiging. Inzover echter de mens op een bepaald gebied opvoeding behoeft is hij een onbeschreven blad, een „tabula rasa", en dit geldt dus ten opzichte van álle waarden en onwaarden voor de pas ontstane mens, voor het kind bij zijn geboorte of ontvangenis. Wij willen hiermee geenszins de vrijheid en kenkracht van de mens, ook in zijn eerste ontstaan, te niet doen; wij staan hier slechts voor het paradoxale gegeven dat deze mens enerzijds door zijn geest alles *is* - het „anima est quodammodo omnia" van ARISTOTELES en THOMAS - en anderzijds door zijn lichamelijk in de wereld zijn dit alles moet *worden*. De mens komt tot zichzelf langs de wereld, wordt bewust in de wereld, bouwt zijn persoon op aan zijn wereld. In zijn geestelijke kenvermogen ligt de kracht tot elk inzicht, maar de inhoud daarvan ontvangt hij door zijn zintuigelijk opnemen van wat de dingen hem tonen en de medemensen hem zeggen; en evenzo ligt in zijn geestelijke vrijheid de macht tot elke beslissing, maar de waarde ten opzichte waarvan hij zich aldus uitspreekt moet hem wederom gegeven worden in de aantrekkingskracht van de dingen en in het appèl van de medemens. Daarom zal een mens die nooit zeehonden heeft gezien of er nooit van gehoord of gelezen heeft, ook geen begrip van zeehonden hebben; hij kán dat ook niet hebben, gelijk ieder zal toegeven. Niet zo gemakkelijk zal men iets dergelijks toegeven als het over zedelijke waarden gaat, maar het lijkt ons evenmin voor tegenspraak vatbaar, dat als zij niet op een of andere wijze van buiten af tot ons komen, noch het begrip van die waarden, noch het ondergaan van hun appèl, noch bijgevolg de mogelijkheid om ze te verwerkelijken aanwezig zullen zijn. Er bestaat in zulk een geval een waardeblindheid en een zedelijk onvermogen (overigens is een volstrekte blindheid op een bepaald gebied niet zo gauw mogelijk, aangezien de waarden elkander gedeeltelijk insluiten). Dit is geen onvermogen door gebrek aan vermogens, maar door gebrek aan datgene wat ze activeert; de geest blijft alles maar vindt tegelijk de weg niet om alles te wórden. Zulk een persoon heeft net als ieder ander het vermogen tot iedere deugd, maar dit vermogen kan op bepaalde gebieden niet tot uitoefening komen, de weg tot zijn ontplooiing blijft gesloten, het vermogen blijft gebonden, als de waarde niet ter kennis gebracht wordt en zijn

appèl niet doordringt. Men kan in dit uiterste geval de deugd niet beoefenen, noch ook formeel, bewust en vrij, de ondeugd: men handelt dan wel materieel zondig, doch zonder persoonlijke schuld. Men kan op vermakelijke wijze het normgevoel beschrijven van een familie waarin inbraak en vervalsing de gewone wijze van bezitsverwerving vormen [4]); minder vermakelijk zijn de ervaringen in maatschappelijk werk en zielzorg met gezinnen waarin diefstal en prostitutie of zelfs ook een algemene egoïstische instelling van meet af als normaal zijn beschouwd. Bij de kinderen uit zulke families zouden wij reeds van bepaalde ,,erfzonden" kunnen spreken. Nog meer is daar reden toe als het verschijnsel zich uitbreidt tot volkeren of tijden, tot bepaalde kultuurperiodes, en men spreekt dan met recht van ,,historische zonden" [5]). Is het liberalisme misschien zulk een zondige situatie waarin zich een vorige generatie heeft bevonden? (waarbij het de vraag blijft of dit alleen maar een voorbije generatie was). Onze doelstelling om de erfzonde te beschrijven, gepaard aan het feit dat het kwade nu eenmaal meer in het oog valt dan het goede, heeft ons doen voorbijzien aan het geval van familiale of historische deugden. Ook hier is het mogelijk dat de waarde als zodanig niet meer aanspreekt, nu echter doordat ze zich niet meer aftekent tegen de sleur van het dagelijkse leven; op deze wijze kan ook het feit zich voordoen dat de deugden hun christelijke oorsprong niet meer tonen en aldus bestaan in een ,,geseculariseerde" vorm. In al deze gevallen - en daarom gaat het ons - scheppen mensen die, in de ruimste zin van het woord, anderen opvoeden, voor die anderen een zedelijke of religieuze situatie, een situatie waarin de weg van 's mensen vrijheid tot het verwerkelijken van een bepaalde waarde geopend of gesloten is, een zedelijk-religieus goede of een zondige situatie.

Hierboven hebben wij gesproken over een meer fysisch begrip van situatie, waarin vooral dat aspect wordt beklemtoond volgens hetwelk zij aan de persoonlijke stellingname voorafgaat, en een meer psychologisch begrip waarbij datgene wat uit die stellingname volgt bijzonder op de voorgrond treedt. In hetgeen wij zojuist schetsten is daaraan een situatiebegrip toegevoegd dat wij bij voorkeur het historische zouden willen noemen. Het element dat daarin bijzonder naar voren komt is dan juist dat wat de andere persoon door zijn persoonlijke beslissingen tot mijn situatie bijdraagt als uitnodiging op een persoonlijk antwoord mijnerzijds. In die geest kunnen wij reeds de geschiedenis, juist in haar onderscheid tot de biologische evolutie, beschrijven als het wisselspel tussen deze situaties en de persoonlijke beslissingen, de voortdurende wisselstroom van persoonlijke beslissingen die voor anderen een situatie scheppen en persoonlijke beslissingen welke daarop antwoorden. De wijsbegeerte zal ook met een dergelijk historisch situatiebegrip rekening moeten houden, niet alleen als filosofie der geschiedenis maar ook als filosofie zonder meer: zij zou de situatie de bemiddeling in alle interpersoonlijk verkeer kunnen noemen, de modificatie van het belichaamd

---

4) Zoals in het blijspel *Het witte schaap van de familie* door L. DU GARDE PEACH en IAN HAEY.

5) Vgl. H. RONDET S.J.: *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, Paris, 1945, blz. 9-39.

in de wereld zijn, waardoor en waarin de personen als zodanig elkander ontmoeten. Een concrete filosofie zal daarom de situatie waarin de dingen en vooral die waarin de mensen zich bevinden nooit als louter uitwendige benoemingen („denominationes extrinsecae") afgrenzen tegenover de structuur, het wezen, dat hen innerlijk zou bepalen. Onze grondsituatie van door het lichaam tot de wereld te behoren bepaalt ons ook innerlijk. Die wereld bepaalt onze lichamelijkheid, zij kan ons b.v. verminken; zij bepaalt echter ook onze geest en onze vrijheid zelf, want zij geeft de inhoud aan ons denken en het gebied waarop onze vrijheid haar positie *moet* bepalen; met name doet zij dit voorzover die wereld uit andere persenen bestaat die tot ons spreken en een beroep op ons doen. Al deze wijsgerige inzichten in wat situatie is, zijn nodig voor een goed situatiebegrip in de theologie. Deze zal dit begrip „situatie" nodig hebben, en wederom niet alleen als theologie van de geschiedenis in de enge zin van het woord. Zij is steeds „theologie van geschiedenis", want haar inhoud zonder meer is de heilsgeschiedenis, de geschiedenis van heil en onheil die ontstaat uit de dialoog tussen God en mens. Niet slechts mens en mens, maar ook God en mens maken samen geschiedenis; wij zouden daarbij echter willen beklemtonen dat de transcendente God niet op zich in de geschiedenis treedt maar door de mensen die Hij vervult, het allermeeste door de Godmens. Daarom zal het begrip van situatie dat wij uit de mensengeschiedenis ontwikkeld hebben in de theologie bijzonder van toepassing zijn. We zullen theologisch moeten spreken van de heilssituatie die voor iedere mens ontstaan is door Christus' komst, en van de onheilssituatie voor ieder door de zonde.

Erfzonde als situatie

Hiermee zijn wij eindelijk aangeland bij de begripsbepaling die wij wilden geven van de erfzonde. Deze is, naar het ons voorkomt, de situatie waarin de mens zich bevindt sinds en door het feit dat hij als mens ontstaat in een wereld waarin de zonde is binnengetreden. De nadere bepaling van dit binnentreden der zonde in de wereld, de nadere uitleg dus van Paulus' woord: „door één mens" (Rom 5, 12), laten wij voorlopig rusten, om ons voor het ogenblik te beperken tot de situatie zelf van elke afzonderlijke mens. De erfzonde is niet die situatie waarin elke mens, met name de volwassene, komt doordat hij de zonden van een ander ontmoet als struikelblok op zijn weg; de oorsprong der erfzonde ligt niet in het slechte voorbeeld zonder meer. De erfzonde is slechts te vergelijken met die situatie waarin een mens zich nog vóór zijn persoonlijke beslissingen bevindt doordat vanwege de zonden van een bepaald familiaal of cultureel milieu er niemand is die voor hem de weg naar een bepaalde deugd zal openen. Met deze situatie uit „historische zonden" waarin een mens zijn leven begint, dus geboren en ontvangen wordt, is dé erfzonde inderdaad te vergelijken, maar dan moeten wij dit uitgangspunt nog op drie wijzen te boven gaan. Vooreerst kwantitatief. De erfzonde is een door zonde ontstane situatie van de héle mensheid, waaraan derhalve ieder mens onderworpen is (voorzover Christus' verlos-

sing hem niet aangrijpt), ieder mens in zijn bestaan, dus van zijn eerste ogenblik af, sinds zijn ontvangenis. Het is reeds duidelijk dat een dergelijke situatie van héél de mensheid bevreemding wekt wanneer wij ons tot de louter menselijke geschiedenis, tot 's mensen natuurlijke werkingen en invloeden dus, bepalen. Vervolgens echter gaat de erfzonde ook kwalitatief de geschetste historische situatie te boven. Zij betreft niet een bepaalde zedelijke of religieuze waarde, een bepaalde deugd, maar datgene wat alle handelen pas ten volle goed en deugdzaam maakt, de wortel van alle waarden en de „forma" der deugden, de liefde. Zij is dus de situatie van een algemene onmacht tot elk goed, de situatie van een conflict van ieder met ieder op elk plan, om het met SARTRE te zeggen. Zulk een situatie vanuit natuurlijke oorzaken te verklaren biedt nog groter moeilijkheden. Men is geneigd om met ROUSSEAU toch nog altijd ergens een opvoeder te vinden die zijn pupil voor het bederf der gemeenschap kan vrijwaren: SARTRE's wijsgerige pogingen om te bewijzen dat het bestaan zelf van ons en anderen in dezelfde wereld een onontkoombaar conflict oplevert lijken op de gewelddadige poging om een ervaring restloos algemeen te maken; het is tenslotte zonder meer moeilijk te aanvaarden dat de liefde, die op vele gebieden ontkend wordt, toch niet ook ergens in iemand weer wordt opgewekt. Dit alles wijst reeds in de richting van het derde en meest zondige verschil van de erfzonde met de situatie die ons uitgangspunt vormde. Dit verschil is haar bovennatuurlijkheid. Niet uit een louter menselijk conflict, ook niet uit een tekort aan menselijke religie, dus niet uit een daad of daden tegen de natuurlijke liefde tot God en medemens, is de situatie van de erfzonde voortgekomen, maar door een val uit de bovennatuurlijke liefde, door een breuk in het verbond tussen God en mens. De mens heeft ooit en ergens - wij zullen hier niet nagaan, in hoeverre dit nader te bepalen is - de bovennatuurlijke gemeenschap met God verspeeld, en daarom is het doorgeven van die gemeenschap - ook de wijze van dit doorgeven bespreken wij hier niet - niet meer mogelijk (afgezien van de verlossing). Maar als de bovennatuurlijke liefde van God niet meer wordt doorgegeven, dan ook niet meer de bovennatuurlijke liefde tot God, en met de liefde tot God ook de liefde tot de mensen, want ook wat betreft ons vermogen en onvermogen is het tweede gebod aan het eerste gelijk. Waar echter de bovennatuurlijke liefde niet mogelijk is, daar kan ook geen natuurlijke liefde zijn tot God of medemens, niet omdat de mens zonder vermogens is maar omdat hij in de alomvattende houding der liefde niet gedeeld kan zijn [6]). Waar tenslotte de liefde ontbreekt, zijn alle deugden in hun grond aangetast, zijn in beginsel alle zondige situaties gegeven die wij als uitgangspunt kozen. Wij laten in deze enkele zinnen zien dat de trappen waarlangs wij tot het begrip van de erfzonde zijn gekomen niet slechts willekeurige voorbeelden zijn, maar gevolgen

---

[6]) Voor verdere uitwerking zie: P. SCHOONENBERG S.J.: *Genade en natuurlijke godsliefde* in: *Jaarboek 1959 v. h. Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland*, Hilversum, Gooi & Sticht, 1960, blz. 19-37.

waarin zij zelf verschijnt. Het moge hier suggereren dat wij vanuit de situatie uit de historische zonden veilig tot een begrip van de erfzonde kunnen komen, dat het dus veilig en vruchtbaar is de erfzonde te beschrijven als een situatie. Zojuist gaven wij reeds die beschrijving door haar te noemen: de situatie waarin ieder mens zich bevindt sinds en door het feit dat hij als mens ontstaat in een wereld waarin de zonde is binnengetreden. Laten wij deze begripsbepaling nu vervolledigen door er ook de laatstgenoemde verschilpunten aan toe te voegen. Wij zeggen dan: *De erfzonde is de situatie van gemis aan bovennatuurlijke genade en onmacht tot elke liefde en tot elk volledig zedelijk goed handelen, waarin de mens zich bevindt sinds en door het feit dat hij als mens ontstaat in een wereld waarin op zondige wijze het verbond met God verspeeld is.*

Confrontatie met Schrift, kerkleer en ketterij

Op deze wijze hebben wij de erfzonde getekend als situatie. Niet als act of houding (habitus), maar als situatie. Wij menen daarmee in de woorden, en in de begrippen, iets nieuws te hebben gezegd. Het is dus wel van belang, nog even te laten zien dat wij het oude geloof van Schrift en Kerk daarmee niet teniet doen, integendeel juist op klaarder wijze dit oude geloof vertolken. Over de Schrift kunnen wij kort zijn. Zij toont ons, zo menen wij te mogen samenvatten, de erfzonde niet distinct in zichzelf, maar geïmpliceerd in de zonde der wereld; derhalve geeft zij ons geen direct antwoord op de vraag in welke kategorieën die erfzonde moet worden begrepen. Wel kan gezegd worden dat ons begrip van de erfzonde als situatie het beste met de gedachten van de Bijbel overeenstemt. Wij vinden daarin immers twee hoofdlijnen: die van de solidariteit van de mensen in de zonde, vooral van „de kinderen" met „de vaders", én de eigen verantwoordelijkheid van ieder voor God. Dit tweede princiep verhindert ons het eerste aldus te verstaan dat de kinderen buiten hun eigen toedoen van de vaders een zondige act of houding en daarmee een persoonlijke schuld zouden erven. Wil er echter sprake zijn van een solidariteit, gelijk de Schrift die toch wel naar voren brengt, dan moeten de kinderen niet slechts hun eigen zonden aan die van de vaders toevoegen, zonder zelf door deze laatste geraakt te zijn. Zij moeten dus bij hun persoonlijke zonden ook nog met de zonden der vaderen een verband hebben. Welnu, zulk een geraakt worden en verbonden zijn, dat natuurlijk betekenis en invloed heeft in het menselijk bestaan, zonder nog de eigen act of houding te zijn die de mens zelf uit zich doet voorkomen, is juist een situatie. Wanneer in verband met de kinderen niet alleen hun eigen zonden genoemd worden maar ook die van hun vaderen, wanneer er dus verband gelegd wordt tussen de kinderen en de zonden der vaderen, echter zonder deze twee groepen van personen of hun daden en houdingen zonder meer te vereenzelvigen, dan blijft slechts over dat de zonden der vaderen de kinderen in een situatie brengen, wat voor situatie dit dan ook verder moge zijn. Het meest direct komen wij tot de idee van een door zonde buiten ons veroorzaakte situatie daar waar in het Nieuwe Testament de zonde van de concrete personen die haar bedrijven wordt losgemaakt en verper-

soonlijkt wordt voorgesteld als in de wereld komend en heersend. De heerschappij van de zonde over de mens en de slavernij van de mens onder de zonde, voorzover die zonde meer is dan de eigen zonde van die mens zelf, kan niet anders begrepen worden dan als een situatie waarin die mens door zonden van anderen geraakt is.

Dit alles geldt in het bijzonder voor wat de Schrift zegt over de zonde van Adam en Eva. Ook als de hoofdstukken 2 en 3 van Genesis op zich, als zelfstandig verhaal, kunnen worden begrepen als een tijdloze voorstelling van wat zich binnen het bestaan van ieder mens afspeelt als hij zondigt, in het geheel der Schrift zeggen ze méér. De geslachtslijsten uit de priesterlijke documenten (Gen 5, 1-5; Kron 1, 1; vgl. Lk 3, 38) en de terugblik op het paradijsverhaal in de wijsheidsliteratuur (Ecclus 25, 24; Wijsh 2, 23 v; 10, 1 v) en in het Nieuwe Testament (1 Kor 15, 21 v. 45-49; Rom. 5, 12-21; Joh 8, 41-44) doen ons bovendien uit dit verhaal lezen dat door de zonden van „Adam" een situatie voor de anderen ontstaat. Of die „Adam" en die „anderen" door de openbaring nader worden aangeduid, m.a.w. of het gaat om de situatie die door één eerste paar voor het hele mensdom is teweeggebracht, daarover zullen wij hier niet spreken. Nu mogen wij het aldus zeggen: Adam is niet alleen maar Elckerlyc die zondigt, hij - of onze eerste ouders, of wie dan ook in deze figuren worden aangeduid - is zeker ook degene wiens zonde voor elckerlyc betekenis heeft, wiens zonde elckerlycs bestaan situeert. Juist wanneer in de hele Bijbel, ook in Rom 5, zo uiterst weinig blijkt van een zonde die precies aan elk kind sinds zijn ontstaan wordt toegeschreven, en zoveel meer van ieders zonden door persoonlijke keuze, dan ligt het voor de hand de erfzonde niet als act of houding doch slechts als situatie te begrijpen. Het feit dat de erfzonde in de Schrift slechts wordt geleerd in haar implicatie in de zonde der wereld, terwijl anderzijds de persoonlijke zonden sterk naar voren treden, doet ons grijpen naar deze kategorie van „situatie", daar de situatie geïmpliceerd ligt in het contact van de zondigende mensen met elkander.

Hetgeen wij zeiden over de Schrift, kan ook gelden over de traditie vóór de Pelagiaanse strijd. Bezien wij echter PELAGIUS' interpretatie van Schrift en traditie, dan zou iemand onze poging om de erfzonde tot een situatie te verklaren wellicht daarmee willen vereenzelvigen, zodat zij mét het Pelagianisme veroordeeld is. Bij nader toezien echter verschillen beide hemelsbreed. Als PELAGIUS Adams invloed ziet in het slechte voorbeeld alleen, dan vat hij inderdaad de erfzonde op als een situatie. Maar er zijn nog meer zondige situaties dan die welke volgen uit het slechte voorbeeld, zoals wij hierboven hebben aangetoond, en als een dergelijke situatie hebben wij de erfzonde beschreven. Wel liggen de door ons beschreven situaties in het verlengde van het slechte voorbeeld, maar PELAGIUS heeft slechts die invloed van een voorbeeld voor ogen gehad die tussen volwassenen bestaat. De klassieke Pelagianen hebben evenmin hun uitgangsidee van „voorbeeld" bij het beschrijven der erfzonde doorgedacht, als later de klassieke Reformatoren hun ideeën van „teken" en „herinnering" genoegzaam hebben uitgewerkt om er Schrift en traditie omtrent resp. sacrament en Eucharistie mee weer te

geven. In later eeuwen echter is het Pelagianisme wel verder uitgebouwd, voornamelijk in het vrijzinnig protestantisme. De eerste denker in wie wij een verder voeren van PELAGIUS' gedachten mogen aanwijzen, overigens zonder dat hij zich uitdrukkelijk op PELAGIUS beroept of zelfs in dispuut treedt met de christelijke erfzonde-leer, is Jean-Jacques ROUSSEAU. ROUSSEAU beschouwt de menselijke natuur als in zich goed, hetgeen hij gemeen heeft niet alleen met PELAGIUS, maar ook met Sint THOMAS, heel de Scholastiek, en het concilie van Trente. Deze goede natuur bestaat in elk menselijk individu, maar wordt belemmerd door de samenleving: het kwade is uit de maatschappij. Die maatschappij is voor de schrijver van het *Contrat social* door een overeenkomst tot stand gekomen; de verbondenheid die elk individu reeds uit zichzelf met de anderen heeft ontgaat aan ROUSSEAU. Dit zal een reden zijn waarom de kwade invloed van de maatschappij de goede natuur van de enkeling ook niet innerlijk bindt en belemmert: wanneer *Emile* in zijn opvoeding grondig genoeg van de maatschappij geïsoleerd wordt, is de ontplooiing van zijn goede natuur verzekerd. Een verdere reden ligt waarschijnlijk in het feit dat ROUSSEAU het bederf der menselijke samenleving alleen ziet in het menselijke, niet in een verhouding tot God en medemens welke uit genade is. Dit laatste wordt gecorrigeerd bij andere schrijvers die duidelijker van een christelijk standpunt uitgaan en naarmate dat zij dit doen. Voor SCHLEIERMACHER werkt de invloed van de anderen samen met de innerlijke geneigdheid tot het kwaad in ieder mens. Misschien heeft Albrecht Benjamin RITSCHL, een invloedrijk protestants theoloog uit de tweede helft van de vorige eeuw, de gedachten van ROUSSEAU en SCHLEIERMACHER weer teruggeplaatst in de heilsverhouding tot God. RITSCHL vindt in de Schrift dat de rechtvaardiging steeds individueel én sociaal is; daarom heeft ook de zonde beide kanten. Er is dus een collectieve zonde, waaraan elk mens door zijn individuele zonden deelkrijgt. Inzover in RITSCHL's visie besloten ligt dat elk mens reeds innerlijk door deze zonde gesitueerd wordt alvorens door persoonlijke schuld ermee samen te gaan, heeft hij het Pelagianisme overwonnen, en is hij tot het door ons geschetste standpunt genaderd. In ieder geval blijkt dit standpunt te verschillen van de door de Kerk veroordeelde leer van PELAGIUS.

Komt ons standpunt dan overeen met de leer van Sint AUGUSTINUS? Gedeeltelijk. Wij zijn hem hierin gevolgd dat hij de erfzonde aanwijst als een realiteit in elke ongedoopte mens, een innerlijke realiteit, die de invloed van het kwade voorbeeld zonder meer te boven gaat. Wij zijn AUGUSTINUS niet gevolgd in het beschrijven van de erfzonde als act of houding en daarmee als een schuld, waarvoor de drager dan ook gestraft wordt. Wij zeggen dus mét AUGUSTINUS dat de erfzonde een realiteit is, wij zeggen tégen hem dat deze realiteit geen act is maar een situatie. Wie dit onbescheiden wil noemen moge bedenken dat na zoveel eeuwen een inzicht kan doorbreken dat genieën uit vorige eeuwen niet hebben gehad, ook al heten zij AUGUSTINUS of THOMAS, en dat de titel „kerkleraar" niet waarborgt de Kerk zich in alles stelt achter degene die zij zo noemt. De theologische vraag is nu maar in hoeverre de Kerk zich in haar leeruitspraken gesteld heeft achter AUGUS-

TINUS' leer over de erfzonde. Het is duidelijk dat te geloven wordt voorgehouden dat de erfzonde een realiteit is waarmee ieder mens (behalve Maria) ter wereld komt, en dat de erfzonde in de mens bestaat niet door het navolgen van een voorbeeld, maar doordat hij als mens begint te bestaan: „non imitatione, sed generatione". Houdt het leergezag ons ook te geloven voor dat de erfzonde een daad of houding en een strafbare schuld is in de zin van Sint AUGUSTINUS? Zeker spreekt dit leergezag veelal AUGUSTINUS' taal en gaat het van zijn veronderstellingen uit. Wanneer de vaders van Carthago en Orange Rom 5, 12 aanhalen volgens de Vulgaat-vertaling „in quo omnes peccaverunt" (Dz 102, 175), ligt het voor de hand dat zij met AMBROSIASTER en vooral met AUGUSTINUS deze tekst ook verstaan van een besloten zijn van allen in Adams zonde en van het erven van een eigen zondigheid; en bij de vaders van Trente moeten wij eenzelfde uitleg van deze aanhaling (Dz 791) veronderstellen, gezien de heersende opvatting der katholieke theologen van die tijd. Het leergezag spreekt verder over de erfzonde in termen die aan de persoonlijke zonde ontleend zijn. Paus ZOSIMUS ziet in zijn bekrachtiging van Carthago de „vergiffenis der zonden", evenals het „vonnis der veroordeling", aanwezig én bij volwassenen én bij kinderen (Dz 109a). Het woord van Ez 18, 20: „Alleen de mens die zondigt zal sterven" wordt door Orange toegepast op de *erfzonde* (Dz 174). Ditzelfde concilie zegt bovendien dat van Adam op ons overgaat niet slechts de dood van het lichaam die een straf is voor de zonde, maar de dood der ziel, die zelf zonde is (Dz 175). Trente zal dit herhalen (Dz 789) en bovendien zeggen dat de erfzonde „in allen aanwezig is als aan ieder eigen" (Dz 790). Daarom is dan ook op het concilie van Sens ABAELARDUS' stelling veroordeeld volgens welke de erfzonde alleen straf zou zijn en geen schuld (Dz 376). Deze schuld blijkt zelf een eeuwige straf af te roepen in de uitspraak der oecumenische concilies van Lyon en Florence: „De zielen van hen die in doodzonde *of alleen met de erfzonde* sterven, dalen terstond in de hel af, overigens om ongelijke straffen te ondergaan" (Dz 464, 693).

Is echter in deze zo Augustiniaans gedachte stellingen alles leeruitspraak, of spelen hier ook begrippen en veronderstellingen mee welke van de kerkleraar zijn overgenomen doch niet rechtstreeks te geloven worden voorgesteld? Wij hebben er al op gewezen, dat de vaders van Carthago en Trente wel zeggen dat in de door hen aangehaalde woorden uit Rom 5 de erfzonde geleerd wordt, maar dat zij niet uitspreken dat deze daar distinct geleerd wordt, en ook niet dat zij, al of niet distinct, juist te vinden is in het „in quo omnes peccaverunt". Het lijdt geen twijfel dat de concilies over de erfzonde spreken in termen van „zonde", „schuld" en „veroordeling"; wanneer echter Carthago en Trente beide deze erfzonde aanwijzen in „kinderen die uit zichzelf nog niet de geringste zonde hebben kunnen bedrijven" (Dz 102, 791), dan wordt daardoor toch in deze leeruitspraken zelf een grondig onderscheid gemaakt tussen erfzonde en persoonlijke zonde. Alle theologen vatten dan ook het begrip „zonde" analoog op voor erfzonde en persoonlijke zonde, met een dergelijke analogie dat het in de persoonlijke zonde op de volste wijze wordt gerealiseerd (als in zijn „analogatum primarium") en pas daarna in

de erfzonde als in een secundaire vorm („analogatum secundarium"). Ditzelfde hebben ook wij trachten te doen, al nemen wij het element van verschil in deze analogie groter dan anderen. Wij menen daartoe het recht te hebben, aangezien wij binnen de door de Kerk getrokken grenzen blijven. De situatie van erfzonde, zoals wij die beschreven hebben, is ook „aan ieder eigen" (Dz 790), zij bepaalt immers ieder inwendig. Zij is verder voor ons evenzeer een „dood der ziel" als voor Orange en Trente (Dz 175, 189), want zij is gemis aan heiligmakende genade en onmacht tot liefde. Zij is voor ons tevens méér dan een loutere straf, zoals in deze zelfde uitspraak en in die van het concilie van Sens (Dz 376) wordt aangeduid, want zij betekent een gesitueerd-zijn door de zonde zelf. Doordat wij de erfzonde als situatie voorstellen verwijderen wij ons tevens, en waarschijnlijk méér dan anderen, van de in Baius veroordeelde leer dat zij een onvrijwillige begeerte in het kind zou zijn, die in het andere leven een bewuste haat van God wordt (Dz 1046-1049). Alleen blijft nog de vraag of wij ons rekenschap hebben gegeven van de uitspraken der oecumenische concilies van Lyon en Florence, dat ook de zielen van degenen die „sterven met de erfzonde alleen" in de hel afdalen (Dz 464, 693). Zij worden daarin gelijk gesteld met degenen die in persoonlijke doodzonde sterven, maar zij zullen niet dezelfde straffen als dezen ondergaan (de ongelijkheid der straffen in deze uitspraak zal immers wel allereerst bedoeld zijn met betrekking tot de twee genoemde groepen, die met de doodzonde en die met de erfzonde alleen). Zeker wordt in deze uitspraken gezegd dat men, ook al heeft men alleen de erfzonde, niet in de hemel kan komen (vgl. Dz 410), hetgeen ook in onze voorstelling volledig waar is. Op twee punten echter lijkt onze mening af te wijken van wat door Lyon en Florence wordt gezegd: indien de erfzonde een situatie is, sterft men niet met de erfzonde alléén en wordt men er niet voor de erfzonde alléén gestraft. Inderdaad menen wij dat men nooit sterft zonder de situaties van zijn leven persoonlijk te hebben beantwoord, met name de grondsituaties van te leven in een wereld waar de zonde heerst en waarin tevens Christus als verlosser is binnengetreden: men sterft o.i. immer met een doopsel (minstens van begeerte) of met de weigering daarvan. Wij zullen hier deze opvatting niet trachten te bewijzen; wij merken alleen op dat zij niet strijdt met de directe uitspraken van Lyon en Florence, maar alleen met wat zij veronderstellen. Deze veronderstelling echter draagt evenmin hier als elders in Schrift en Kerkleer, de waarborg van degene die de uitspraak doet. Maar kent de Kerk in deze concilies dan niet aan de erfzonde een karakter van schuld toe door te zeggen dat zij bestraft wordt? Zeker, maar als het ons vrij staat het zonde-karakter der erfzonde op te vatten als analoog en secundair in vergelijking met de persoonlijke zonde, dan mogen wij ook beider straffen in deze analogie zien. De zojuist genoemde concilies zeggen trouwens (zeker op het eerste gezicht) zélf dat de straffen voor beide soorten van zonden ongelijk zijn. Alles tezamen menen wij dus dat de uitspraken van het kerkelijk leergezag ons vrijlaten om een analoge betrekking aan te nemen tussen de persoonlijke zonde en de erfzonde en in die analoge betrekking een grondig verschil. Ten allen tijde

hebben de theologen die analogie uitgewerkt en daarbij het verschil beter gezien of groter voorgesteld dan AUGUSTINUS dat deed. Wij menen daarin met hen mee te gaan door in ons begrip „situatie" uit te drukken wat zij in andere formuleringen bedoelen aan te geven, hetgeen wij nu hebben aan te tonen.

Voordat wij daartoe overgaan lijkt het ons nuttig, eerst te antwoorden op een moeilijkheid die tegen onze opvatting oprijst eerder uit het gevoel dan uit het verstand. Ook in het gevoel kan het geloof zich kenbaar maken, daarom is het de moeite waard ook op deze moeilijkheid in te gaan. Wij denken dat ze bij vele lezers is opgekomen en wij hebben haar ook in onszelf gevoeld. De moeilijkheid kan uitgedrukt worden in deze vraag: waar blijft hier het mysterie en waar blijft de ernst van de erfzonde? Waar blijft het mysterie? Ligt dit niet juist in de act of houding van ons, die toch niet uit eigen beslissing is? Is daarentegen de erfzonde niet tot iets volkomen begrijpelijks gereduceerd wanneer zij wordt voorgesteld als een situatie? En heeft zij dan nog de ernst van een dood der ziel? Wij willen in onze theologie de geheimen van het geloof en zelfs de ergernis van Gods woord voor ons menselijk denken niet uit de weg gaan. Maar wij moeten er ook voor zorgen aan het mysterie en zijn ergernis de juiste plaats te geven. Wij moeten niet daar van mysterie spreken waar niet de onuitsprekelijkheid van Gods geheimen in het spel is, maar alleen onze begrippen nog niet genoeg zijn uitgebouwd om zijn woord te vertolken. Wanneer geloven iets van de hele mens is, dan sluit dit ons verstand niet uit maar in. Het Vaticaans concilie zegt dan ook dat onze „rede, door het geloof verlicht, wanneer zij met ijver, godsvrucht en matigheid zoekt, door Gods gave enig begrip, en nog wel een zeer vruchtbaar begrip der mysteries verwerft" (Dz 1796). De bronnen daarvoor noemt zij „de analogie met dat wat zij van nature kent en de samenhang van de mysteries met elkaar en met het laatste doel van de mens" (ibid). Uit de eerste van deze twee bronnen hebben wij tot nu toe voornamelijk geput. Daarbij schuilt altijd het gevaar dat men in de natuurlijk kenbare verhoudingen blijft steken. We hopen steeds duidelijk te hebben gesteld dat het in de erfzonde, en in alle zonde, gaat om de negatieve kant van het mysterie der genade. Wanneer de erfzonde verschijnt als het element van situatie dat elk interpersoonlijk handelen in zich draagt, maar nu in de weigering der genade, dan lijken wij te staan voor één groot mysterie: dat van onze begenadiging in Christus en ons antwoord daarop. Zodat dan tevens iets voor ons oplicht van „de samenhang van de mysteries met elkaar". Juist als voortkomend uit de weigering der genade heeft de erfzonde haar ernst. Door haar niet als act of houding te beschrijven maar als situatie, menen wij die ernst nogmaals niet te hebben verminderd maar op de juiste plaats te hebben gezet. Wij zeiden reeds even dat de situatie van uit Gods genadeverbond te zijn gevallen voor ons meebrengt: een onmacht tot elke liefde en daarmee tot alle handelen dat volledig zedelijk goed is. Hier moge worden opgemerkt dat wij daarmee de erfzonde als situatie ernstiger opvatten dan vele theologen voor wie zij wel iets van een act of houding heeft maar verder berust op een ontbreken van de genade, waarvan de menselijke

natuur beroofd is zonder innerlijke verwonding. Om al deze redenen, die wij de lezer graag ter beoordeling overlaten, voelen wij ons verantwoord om nu te doen zien dat onze beschrijving van de erfzonde beantwoordt aan een streving die reeds merkbaar is in de scholastieke theologie.

Confrontatie met de theologie over onze eenheid met Adam

Deze streving bestaat hierin dat het verschil tussen erfzonde en persoonlijke zonde steeds duidelijker gaat spreken, zodat zich een theologie van de erfzonde in haar eigen aard gaat ontwikkelen, die met name bij Sint THOMAS VAN AQUINO tot rijpheid is gekomen [7]). Wij zullen slechts de hoofdpunten aanraken. Laten wij beginnen met een reflectie op de verschillende pogingen die gedaan zijn om te verklaren dat er een schuld van Adam op ons overgaat. De nog tastende gedachten van Sint AUGUSTINUS over ons „zondigen in Adam", over de „massa damnata" en over de invloed der begeerlijkheid worden reeds van de 9e eeuw af meer systematisch doorlicht. In die eeuw nl. staat, na al het voorafgaand compilatiewerk t.o.v. de heidense en christelijke oudheid, voor het eerst in de Middeleeuwen een zelfstandig en systematiserend denker op. Het is JOHANNES SCOTUS ERIGENA. Een van de hoofdpunten uit zijn stelsel is het extreem Platonisme waarmee hij de algemene begrippen verzelfstandigt. Sindsdien is de vraag naar de werkelijkheid dezer algemene begrippen, voorzover zij een zelfstandigheid weergeven - „de mens" b.v. - het vraagstuk der zgn. „universalia", een der brandende kwesties van de middeleeuwse Scholastiek gebleven. Het is begrijpelijk dat de „realisten" in dit dispuut de erfzonde kunnen zien als een schuld welke door de algemene natuur van de mens in allen tegenwoordig is, en dat wij hun grote tegenstander ABAELARDUS het schuld-karakter der erfzonde zagen ontkennen. SCOTUS ERIGENA zelf houdt dat „de volheid van de gemeenschappelijke geestelijke en lichamelijke natuur des mensen" in Adam bestond, en daarom ook „noodzakelijk de eigen wil van ieder": „niet hij heeft gezondigd in allen, maar allen in hem" *(de praedestinatione* 16, 3; ML 122, 419). Hij kon het „zondigen in Adam" op deze realistische en ongecompliceerde wijze verstaan omdat voor hem iedere mens individueel bestond in Adam met een geestelijke ziel en een eveneens geestelijk lichaam, terwijl pas als straf voor de val elke mens een stoffelijk lichaam moet aannemen. Deze mening houdt echter begrijpelijkerwijze in de latere eeuwen geen stand, en zo horen we Sint ANSELMUS, overigens ook een realist in de kwestie der universalia, SCOTUS' stelling met een voorbehoud uitspreken: „In Adam

---

[7]) Voor de Scholastiek en met name voor de leer van Sint THOMAS zie o.a. de volgende werken: J. B. KORS O.P.: *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. Les sources. La doctrine*, Kain, Le Saulchoir, 1922 (Bibliothèque thomiste 2); A. GAUDEL: *Péché originel*, in: *Dictionnaire de théologie catholique* XII, 275-606, vooral 432-490; A. VAN HOVE: *De erfzonde*, Antwerpen, Standaard-Boekhandel - Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1936 (Leerboeken der Dogmatica en Apologetica, 16e tractaat); M. M. LABOURDETTE O.P.: *De erfzonde en de oorsprong van de mens*, Voorhout, Foreholt-Antwerpen, 't Groeit, 1956, vooral blz. 71-104.

hebben wij allen gezondigd toen hij zondigde, niet omdat wij toentertijd zelf zondigden - wij waren er immers nog niet - maar omdat wij uit hem zouden bestaan (quia de illo futuri eramus)" (*de conceptu virginali*, c. 7; ML 158 141). Maar hoe bestaan wij uit Adam? Niet naar de ziel: de onmiddellijke schepping van de geestelijke ziel wordt steeds meer als geloofspunt gezien. Naar het lichaam dus, dat op een of andere wijze de ziel besmet. Doch deze meegedeelde besmetting is een ziekte en op zichzelf geen schuld, gelijk Sint THOMAS uitdrukkelijk stelt (*Summa theologica* I II 81, 1). Vóór hem had in de 12e eeuw een leerling van ANSELMUS, HONORIUS VAN AUTUN, de oplossing hierin gezocht dat de zielen rein door God worden geschapen maar bij hun ontstaan zelf zondigen door het besmette lichaam al te begerig aan te nemen, het meer te beminnen dan God. Deze fantastische zienswijze had geen navolging gevonden. Zij maakt echter duidelijk dat er behalve een natuur die inzover zij lichamelijk is wordt doorgegeven ook iets van een activiteit moet zijn welke de nieuw ontstane mens schuldig maakt.

Deze activiteit komt niet van God, zij komt ook niet van de ziel zelf, dus moet zij van Adam komen. Daarom zoekt Sint THOMAS de oplossing niet in de gemeenschappelijke mensennatuur zonder meer, maar in de concrete gemeenschap van personen. Zij allen vormen samen als het ware één lichaam, één collectieve persoon:

> Alle mensen die uit Adam geboren worden kunnen worden beschouwd als één mens, voorzover zij overeen komen in de natuur die zij van de eerste ouder ontvangen; zoals in de burgerlijke orde alle mensen van één gemeenschap worden beschouwd als één lichaam en de hele gemeenschap als één mens; zoals ook Porphyrius zegt dat „door deelname aan de soort meerdere mensen één mens zijn". Zo derhalve zijn de vele mensen die uit Adam zijn voortgekomen als vele ledematen van één lichaam. De daad nu van één lichaamsdeel, b.v. de hand, is niet vrijwillig (voluntarius) door de wil van de hand zelf, maar door de wil van de ziel, die allereerst het lidmaat beweegt. Vandaar dat de moord die de hand bedrijft niet aan de hand tot zonde wordt gerekend, waarbij de hand op zich zou worden beschouwd, als afgescheiden van het lichaam; maar zij wordt haar toegerekend voorzover zij iets is van de mens, dat bewogen wordt door het eerste bewegingsprinciep van de mens. Zo derhalve is de ongeregeldheid welke in deze uit Adam voortgebrachte mens bestaat, niet vrijwillig door de wil van hemzelf, maar door de wil van de eerste ouder, die door de beweging van het voortbrengen (motione generationis) allen beweegt die aan hem hun oorsprong ontlenen, gelijk de wil van de ziel alle ledematen tot de daad beweegt. Vandaar dat de zonde welke op deze wijze van de eerste ouder op de nakomelingen overgaat (derivatur), „erfzonde" wordt genoemd (of: oer-zonde, oorsprongs-zonde: „dicitur originale"), evenals de zonde die van de ziel overgaat op de ledematen van het lichaam „actuele zonde" wordt genoemd; en evenals de actuele zonde die door een lidmaat bedreven wordt niet de zonde is van dit lidmaat, tenzij voorzover dit lidmaat iets is van de mens, waarom zij een menselijke zonde wordt genoemd, - zo is de erfzonde niet de zonde van deze persoon, tenzij voorzover deze persoon de natuur ontvangt van de eerste ouder, vandaar dat ze ook zonde der natuur heet (*Summa theologica* I, II, 81, 1 in corpore).

Ondanks het beroep op PORPHYRIUS' leer over de menselijke „soort" (species) en ondanks het op het einde weer opduikende „peccatum naturae", heeft THOMAS toch in deze beschrijving duidelijk gekozen voor een beschouwing niet vanuit de aan de persoon als gegevenheid tegengestelde „natuur",

maar vanuit de gemeenschap der personen. Misschien staat zelfs de Kerk als lichaam van Christus in THOMAS' geest op de achtergrond; in ieder geval gaat hij uit van een gemeenschap (communitas) die als één persoon en één lichaam kan worden beschouwd. In een verwante passage uit zijn werkje *de malo* (4, 1 in corpore) spreekt hij uitdrukkelijk van de Kerk als lichaam en van een „collegium", waarin aan één lid, juist áls lid van het geheel, de act kan toekomen (pertinere ad eum) van het geheel of van meerdere leden of van de vorst. In beide teksten wordt zulk een gemeenschap vergeleken met het menselijk lichaam, en hoewel THOMAS hier bewust blijkt te zijn dat hij slechts een vergelijking gebruikt, gaat deze toch in één punt voor hem op: zowel in het „fysieke" als in het „morele" lichaam kan aan een lidmaat een act worden toegerekend die hij niet stelt uit eigen beweging, maar gedreven door het bewegingsprinciep van het geheel; niet dus als zelfstandige werkelijkheid, maar als opgenomen in het geheel, als deel, als lidmaat. Dit vergelijkingspunt is scherpzinnig gekozen. De vergelijking heeft echter iets misleidends in zich, daar wij toch in zeer oneigenlijke zin van „een misdaad van de hand" spreken, terwijl juist de erfzonde een werkelijkheid is die wij wel aan ieder lidmaat van het mensengeslacht moeten toekennen. Indien THOMAS hier toch de parallel wilde doorvoeren, dan moest hij in beide „lidmaten" vrijwilligheid en schuld *ontkennen*. De hand heeft helemaal geen schuld of vrijwilligheid met betrekking tot een moord, zij wordt slechts bewogen door een schuldige wil. Welnu, zo heeft de mens evenmin schuld in eigenlijke zin aan de zonde van Adam of van zijn voorvaderen, hij wordt slechts door hun zondige wil „bewogen". En hoe wordt hij „bewogen"? Niet als de hand, die slechts werktuig is van de mens, in die zin dat zij geen eigen wil heeft. De mens heeft die wel, ook tegenover dat wat hem door anderen wordt aangedaan, dat waarin hij door anderen bewogen wordt: zelfs dat wat „motione generationis" in hem wordt teweeggebracht, dat waarmee hij ter wereld wordt gebracht. Zijn „bewogen worden" gaat derhalve niet vanzelf in zijn eigen willen over, maar presenteert zich daaraan als situatie. Wanneer THOMAS' vergelijking scherper wordt ontleed, komen wij van de natuurzonde op de situatie-zonde, of juister: de zondige situatie.

Dat deze vergelijking niet in staat is het overgaan van een schuld begrijpelijk te maken, hebben de latere theologen dan ook aangevoeld, maar zij misten de denkkracht om haar te verbeteren. Daarom vervangen zij THOMAS' uitleg door een meer juridische beschouwingswijze: God heeft met Adam een pact aangegaan, waarin hij verantwoordelijk is voor het heil van zijn nakomelingen; hij is onze vertegenwoordiger, en onze daad en wil is daarom in de zijne opgesloten. Dit leidt gemakkelijk tot de opvatting dat onze schuld dan ook alleen maar die van Adam is welke ons wordt toegerekend, zoals ten tijde van Trente de theologen PIGHIUS en CATHARINUS leren, die daarmee een parallel scheppen van het reformatorische leerstuk der „toegerekende rechtvaardigheid". Deze visie laat zich moeilijk rijmen met de woorden van Trente volgens welke de erfzonde in ieder bestaat en hem eigen is (Dz 790). Ook de bewering dat Adam alleen maar in Gods beschouwing ons vertegenwoordigde, doch dat daar in Adam zelf niets aan

beantwoordde, is niet houdbaar: fictie in God is een tegenspraak. Tegenover deze juridische beschouwingen ontstaat dan later, mede onder invloed van de studie der Vaders, weer een reactie. Verschillende theologen willen Adam zien én als „fysisch hoofd" én als „moreel hoofd" van het mensdom, en schakelen THOMAS' corporatieve beschouwing weer gedeeltelijk in. In deze zin reageren KLEUTGEN en SCHEEBEN tegen de rationalistische ontkenningen van HERMES. Zeer uitgesproken in een meer ontologische richting denkt een theoloog in het jongste verleden, Emile MERSCH, die overeenkomstig de grondgedachte van heel zijn theologie, onze gemeenschap met Adams zonde ziet als het tegenbeeld van onze gemeenschap in Christus. Door Adams eerste begenadiging werd de eenheid van hem met ons en van ons met hem vergroot en verinnigd - hoewel ze daardoor nog niet zo groot werd als ze zou worden in de Godmens - en van die door God bedoelde eenheid in de „erfgenade" is de eenheid in de erfzonde het negatief gevolg [8]). Overigens constateren we het feit dat zowel de theologen die de band tussen Adam en ons alleen in God plaatsen als diegenen die een werkelijke gemeenschap aanwijzen de erfzonde zoals die in ons bestaat steeds duidelijker van de persoonlijke zonde onderscheiden en steeds meer naderen tot dat wat wij bedoelen weer te geven met het begrip „situatie".

Alvorens op dit laatste feit in te gaan zouden wij al deze pogingen om onze gemeenschap met de eerste ouders uit te leggen tezamen kritisch willen bezien. Overzien wij alles wat Schrift en overlevering ons zeggen met betrekking tot de erfzonde, dan blijkt tweemaal een primitieve denkvorm te worden gecorrigeerd. Binnen de Semietische wereld van de Bijbel blijkt de primitieve voorstelling van de „corporatieve persoonlijkheid" en daarmee het overspringen van de schuld van koning op volk, van stamvader op nakomelingen, van Adam op de mensen, te worden beperkt door het groeiend inzicht dat God ieder naar zijn eigen daden oordeelt. In de door het Griekse denken beheerste wereld van de patristieke en scholastieke theologie wordt het verzelfstandigen van de „universalia" geleidelijk verdrongen door het inzicht dat zijn en handelen alleen werkelijk zijn in en vanuit het individu. Niettemin moeten deze primitieve voorstellingen van Semieten en Grieken ons leren dat er toch méér werkelijk is dan individuen als monaden naast elkaar. De individuele personen staan door hun éne natuur voor elkander open en situeren elkander in hun geschiedenis. Vanuit dit situeren hebben wij het dogma der erfzonde trachten te verstaan, en het daarom gevrijwaard van voorstellingen als die van een „natuur-zonde", of die van een besloten zijn van ons allen in Adam. Men zou hier de vraag kunnen stellen of wij voldoende rekening gehouden hebben met MERSCH' stelling dat door de bovennatuurlijke verheffing ook de eenheid der mensen onderling wordt vergroot. Wij onderschrijven dit ten volle: Gods meegedeeld leven raakt, verdiept en verhevigt de mens in al zijn dimensies, dus ook zeker in die der gemeenschappelijkheid. Daar komt nog bij dat wij de mensheid reeds van haar

---

8) E. MERSCH S.J.: *La théologie du Corps mystique* I, Paris, Desclée de Brouwer - Bruxelles, Ed. Universelle 1944 (Museum Lessianum, section théologique 38), blz. 177-201.

eerste begin gericht zien op Christus (zie Kol 1, 15-17), zodat ook de verenigende invloed van Hem in wien alles samenhangt reeds werkzaam is in de eerste begenadiging en dus tevens in de erfzonde. Alleen moet hierbij worden opgemerkt dat de verheffing het schepsel wel in al zijn dimensies verinnigt en verhevigt doch niet van structuur doet veranderen, en zeker niet de éne dimensie de andere doet overwoekeren. De bovennatuurlijk verdiepte en verwijde gemeenschappelijkheid doet dus de eigen verantwoordelijkheid van de persoon, die zoals wij zagen in het aangesproken worden van de mens door God zozeer tot gelding komt, in geen enkel opzicht teniet of tekort. De situatie die uit de zonde tegen Gods bovennatuurlijke gemeenschap voor elk mens ontstaat grijpt die mens dieper aan, maakt hem dieper machteloos en gebonden, dan welke schending van menselijke zedelijkheid dit kan doen, - maar zij blijft situatie. De erfzonde is de meest tragische situatie van de mens, maar daarmee is zij geen persoonlijke houding of persoonlijke schuld. Niets minder dan deze situatie is zij, maar ook niets méér. Ook het feit dat de eerste verheffing en de weigering daarvan zich reeds afspelen „in Christus", binnen de gerichtheid op Hem, verandert niets daaraan. In Christus zelf immers is een wezenlijke gelijkheid met ons. Hij is verwijd in zijn betrekkingen tot ons, algemene middelaar omdat Hij Gods eengeboren Zoon is, en toch geen universele mens, geen tijdoverspannend universale, maar déze mens, geboren in díe tijd, om de eenvoudige reden dat Hij mens is als wij. Wanneer dit reeds geldt van Christus, het Hoofd van ons menselijke geslacht, hoeveel te sterker geldt het dan van Adam, een loutere mens die slechts chronologisch aan het begin staat van ons geslacht.

Op twee punten moge dit even worden beklemtoond. Vooreerst er is geen „inclusie" van ons in Christus, dus nog minder van ons in Adam. Er is niets meer dan een verhevigd mede-zijn van de Heer met ons (maar dit is dan ook onze hoogste rijkdom), en dus ligt ook Adams invloed in deze lijn. Zij is echter zeer veel minder dan die van Christus, omdat Adam op geen enkele wijze God-mens is, omdat dus zijn invloed niet, zoals bij de Heer, uitgaat van zijn hemels bestaan doch van zijn aardse leven, en bovendien omdat Adam in zijn aardse leven aan het begin staat en dus de invloed van voorgeslacht of tijdgenoten niet ondervindt. Het is een Platonische zienswijze om het chronologisch aanvangspunt als een oerbeeld te beschouwen, maar onze huidige paleontologie en een nuchter wijsgerig denken leren ons anders. De eerste mens is in zijn individualiteit wezenlijk even beperkt als elk ander mens. Hij is feitelijk nog veel beperkter omdat hij nog geen voorvaderen of tijdgenoten heeft, en het nageslacht werkt nog niet op hem in. Het nageslacht is als mogelijkheid en doel „in zijn lenden", maar het bestaat nog niet op zich en zondigt dus niet in of met hem, het bepaalt Adams bestaan niet door hem te beïnvloeden. Het doet dit niet omdat het nog niet bestaat. Hiermee komen we aan het tweede punt dat wij wilden beklemtonen. Christus' godmenselijk handelen is niet aan de tijd ontheven, en dus het menselijk handelen van Adam nog minder. Christus' handelingen uit zijn aardse leven staan niet boven of buiten de tijd: na dit aardse leven deelt zich niet zonder meer zijn aardse handeling aan ons mee, maar zijn hemelse houding; en vóór

zijn menswording is Hij niet in zijn mensheid werkzaam. Met des te meer reden moeten wij Adams aardse handelen, met name zijn zondigen, tot de tijd van zijn aardse leven beperken: het maakt zich niet gelijktijdig met het onze of zet zich daarin voort, tenzij in de situatie welke het heeft veroorzaakt. En nog minder werkt ons handelen, ons zondigen in Adam vooruit, het schept voor hem zelfs geen situatie. Tijd en geschiedenis zijn niet omkeerbaar, zij zijn dit niet in Christus, dus zeker niet in Adam of in ons. Aldus blijkt de individualiteit en de historiciteit van Christus zelf ons te waarschuwen voor onwerkelijke bespiegelingen omtrent Adam. Overigens lijkt ons dit nog duidelijker te blijken uit het feit dat ook Christus' verlossingswerk zelf ons slechts in een situatie plaatst zolang het voorafgaat aan de acten waarmee we het ons toeëigenen, het geloof en de doop. Wanneer wij niet gerechtvaardigd ter wereld komen terwijl toch Christus die wereld verlost heeft, dan lijkt ons de mindere invloed van de zonde van Adam of de zonde der wereld ons ook niet meer te geven dan een situatie, een situatie van beroving en onmacht tegenover een situatie waarin het verlorene aan ons wordt aangeboden.

Confrontatie met de theologie over de erfzonde in ons

Wij zijn vrij afwijzend geweest in onze beoordeling van de scholastieke pogingen om uit onze eenheid met Adam tot een werkelijke schuld te concluderen. Meer positief kunnen wij te werk gaan als wij de beschrijving van de erfzonde in ons nagaan. Wij menen immers dat onze zienswijze in het verlengde ligt van de op dit punt gedane uitspraken. Vatten wij die in enkele punten samen: de erfzonde in ons is een „natuur-zonde", zij is een „habitus", zij is een „privatio", zij heeft een eigen „vrijwilligheid" (voluntarietas), welke echter niet voortkomt uit de wilsdaad van wie met haar behept is, maar uit de wilsdaad van Adam. De erfzonde is een zonde van de natuur: niet de persoon maar de natuur is haar onmiddellijk subject. Deze opvatting is vóór Sint THOMAS vooral ontwikkeld door de „realisten" in het dispuut over de universalia, die op een of andere wijze in Adam héél de menselijke natuur zagen zondigen. THOMAS zelf corrigeert deze opvatting inzoverre dat hij voor het verklaren der schuldigheid zich, gelijk wij zagen, veeleer op de personen-gemeenschap beroept. Niettemin komt de uitdrukking „peccatum naturae" herhaaldelijk bij hem voor. Met name gebruikt hij de tegenstelling tussen de „natuur-zonde" en de overige zonden, die van de persoon zijn, om duidelijk te maken dat alleen van de eerste, maar niet van de laatste de schuld door voortplanting overgaat. Hij leidt daaruit ook de conclusies af welke nog steeds vrijwel algemeen door de theologen worden aanvaard: dat niet de zonden van alle voorouders, maar alleen van de eerste ouders, en niet die van Eva maar van Adam, en dan nog niet alle zonden van Adam maar alleen zijn eerste zonde, door voortplanting op ons overgaat (*Summa theologica* I II 81, 2 en 5); dat deze zonde overgaat op alle mensen die op de gewone wijze worden ontvangen (ibid 81, 3 en 4); dat deze erfzonde in allen gelijk is (ibid 82, 4); dat dus in Adam de persoon de

natuur besmet, in ons echter omgekeerd (*de malo*, 4, 4 ad 5). Ongetwijfeld draagt dit begrip van „zonde der natuur" ertoe bij om te doen blijken hoezeer de schuld der erfzonde van die der persoonlijke zonde verschilt. Toch menen wij dat dit begrip een tegenspraak in zich bevat. Voorzover immers de natuur van de persoon te onderscheiden is, is zij het gegevene voor de persoon, het „voorgevondene", waarin de persoon ontstaan is en zichzelf opbouwt, waardoor hij tevens onontkoombaar wordt bepaald en begrensd. Ook voor THOMAS is, zoals uit al deze beschouwingen blijkt, de natuur dat wat wij door voortplanting ontvangen, dat waardoor wij dus bepaald zijn. Welnu, daarom juist kan de natuur in haar onderscheidenheid van de persoon geen draagster zijn van schuld of ook van verdienste, van zonde of deugd, daar deze immers altijd de beslissing veronderstellen van de persoon voorzover deze niet door de natuur bepaald is doch zichzelf een houding geeft, zichzelf bepaalt en opbouwt. Een „zonde der natuur" is dus op geen enkele wijze „zonde" in de eigenlijke zin van het woord, maar zij is een gegevenheid binnen het rijk der zonde, een gegevenheid die in de natuur uit de zonde voortkomt. De natuur is niet schuldig aan zonde, maar zij is in een bepaalde toestand gebracht, gesitueerd door de zonde.

Dit inzicht voelen wij in de Scholastiek groeien, b.v. wanneer THOMAS de erfzonde een „habitus", een toestand of hebbelijkheid, noemt (*Summa theologica* I II 82, 1). Heeft zij bij AUGUSTINUS vooral het actieve karakter van het begeren, THOMAS zegt uitdrukkelijk dat zij geen habitus is die bestaat in een neiging tot acten, maar een die een toestand, een „dispositio" is, en wel een kwade, zoals de ziekte, vandaar dat zij ook een „ziekte der natuur" (languor naturae) genoemd wordt. Dit blijft echter slechts een vergelijking, want ziekte komt niet voort uit persoonlijke beslissingen maar uit oorzaken binnen het natuurlijke gegeven in de mens (althans in eerste instantie; dus ook bij „psychogene" ziekten voorzover zij werkelijk ziekten zijn). Daarom valt de ziekte als zodanig niet onder de kategorie van de schuld, en blijkt uit de beschrijving van de erfzonde als ziekelijke habitus des te meer hoe zij niet eigenlijk schuldig is. Dezelfde conclusie mogen wij trekken wanneer wij de inhoud van de habitus die de erfzonde is nader zien bepalen als „gemis of beroving van de oorspronkelijke rechtvaardigheid" (privatio iustitiae originalis). Tegenover het meer actieve van de Augustiniaanse begeerlijkheid plaatst in de 11e eeuw Sint ANSELMUS deze visie *(de conceptu virginali*, c. 27), die bij Sint THOMAS overheersend is en ook steeds meer de gangbare definitie der erfzonde wordt. Geen opstandigheid, maar gevallen-zijn, gevallen „in de handen van rovers"; geen zelfverheffing maar verwonding, beroofd-zijn, naaktheid en verbanning zijn de voornaamste beelden om de erfzonde te beschrijven. Wijst dit alles niet wederom op een „situatie" in plaats van een „schuld"?

Toch hebben de scholastieke auteurs volgehouden, schuld in eigenlijke zin aan de erfzonde in ons toe te kennen. Schuld veronderstelt een oorsprong aan de wil, een (vrij)willigheid, een „voluntarietas", zoals ze in de Scholastiek genoemd wordt. Welnu, „voluntarietas" wordt aan onze erfzonde door alle theologen toegekend en het uitsluiten van elke „voluntarietas" in de

erfzonde door BAIUS is dan ook, zoals wij zagen, veroordeeld (Dz 1046 v). Maar wat voor een „voluntarietas" wordt aan haar toegekend? Wanneer THOMAS zegt dat de erfzonde een habitus is, dan preciseert hij verder dat zij geen „ingestorte" habitus is gelijk de goddelijke deugden; zij is ook niet een door een act verworven habitus; zij is een door onze bedorven oorsprong ingeboren habitus (*Summa theologica* I II 82, 1 ad 3). Ontkennend dat de erfzonde een door een act verworven habitus is, voegt hij er echter aan toe: „tenzij door een act van de eerste ouder, niet echter van deze persoon". De erfzonde is geen habitus die voortkomt uit de eigen act van de persoon die ermee behept is: daarom plaatst THOMAS haar ook niet allereerst in de wil, maar in de essentie van de ziel, voorzover die als lichaamsvorm van de voortplanting afhankelijk is (*ibid*, 83, 2). De erfzonde zetelt niet in de wil van haar drager omdat zij niet uit die wil voortkomt; zij ontspringt uit Adams wil. Deze bepaling van het peccatum originale als „voluntarium voluntate Adami" blijven wij verder in de theologie vinden. Overigens hangt de beklemtoning van deze „voluntarietas uit Adam" af van de mate van werkelijkheid die de auteurs aan onze band met Adam toekennen. Over het algemeen blijkt sterker het negatieve element van deze voluntarietas der erfzonde: zij is niet uit de eigen wil van wie haar draagt. Reeds THOMAS kende haar daarom een minimum aan voluntarietas toe, kleiner dan die van de actuele dagelijkse zonde (*in II Sent*. dist. 33 q. 2 art. 1 ad 2), hetgeen de theologen nog steeds herhalen. Soms wordt deze voluntarietas nog verkleind door erop te wijzen dat alleen de bovennatuurlijke en buitennatuurlijke gaven zijn verloren gegaan, en er in de natuur zelf geen element van ongeordendheid is gekomen; ofwel door te betogen dat de erfzonde wordt weggenomen door de heiligmakende genade, die zelf ook geen voluntarietas heeft en zonder enige activiteit door het kleine kind wordt verkregen bij zijn doopsel; soms ook legt men de schuldigheid der erfzonde bijna uitsluitend in het in gebreke blijven tegenover Gods blijvende wil dat de mens zijn kind zij en treedt de zonde van Adam geheel op de achtergrond [9]). Zelf willen wij beslist niet zover gaan: wij zullen méér wanorde in de erfzondige mens ontdekken dan vele al te optimistische auteurs; wij menen dat het doopsel, dat in de kinderdoop niet zijn volle rijkdom ontplooit, van de kant van de ontvanger een geloofsdaad is en de heiligmakende genade niet mogelijk

---

[9]) Enige latere auteurs die het verschil tussen erfzonde en persoonlijke zonde breed uitmeten zijn L. BILLOT S.J. in zijn boek *De peccato personali et originali. Commentarius in Primam Secundae* (q. 71-89), Prati, Giachetti, 1910, blz. 167-172; J. B. BECKER: *Zum Frage des Schuldkarakters der Erbsünde,* Zeitschrift für kath. Theologie 48 (1924) 59-92; E. MERSCH S.J.: *o.c.;* Fr. KÖNIG (de huidige kardinaal-aartsbisschop van Wenen): *Kollektivschuld und Erbschuld,* Zeitschr. für kath. Theologie 72 (1950) 40-65. MERSCH beklemtoont sterk dat de erfzonde een in gebreke blijven is tegenover Gods heilswil; op haar voluntarietas gaat hij in het geheel niet in. BECKER noemt haar een werkelijke schuld, maar uitsluitend in de zin van een passieve (door schuld als daad veroorzaakte) schuldtoestand, „culpa passive sumpta". KÖNIG vergelijkt de erfzonde met de heiligmakende genade en zegt bovendien dat zij zich niet richt tegen God als wetgever, maar als schepper. De gedachten van MERSCH en BECKER zijn reeds te vinden bij J. PERRONE S.J.: *Tractatus de Deo Creatore* (Praelectiones theologicae III), Lovanii 1839, blz. 191 en 217 v., vooral noot 1 op blz. 218.

zonder habitueel geloven, hopen en beminnen; wij menen dat de erfzonde wel degelijk een band heeft met de wil der eerste zondaars. Maar tevens menen wij dat bij haar van een voluntarietas in de eigenlijke zin geen sprake kan zijn, om de eenvoudige reden dat „voluntarietas" ophoudt dit te zijn indien en voorzover zij niet uit de eigen vrijheid voortkomt. Derhalve is de erfzonde geen zonde in de directe betekenis van het woord, maar een gegeven dat tot de zonde in betrekking staat (niet door „analogia proportionalitatis", maar door ‚analogia attributionis"). De persoonlijke zonde is „zonde" te noemen in directe zin: en wel ten volle als zij doodzonde is, op een verminderde wijze als zij dagelijkse zonde is. Waar in de erfzonde niet het minimum maar het nulpunt der voluntarietas aanwezig is kan zij slechts „zonde" heten in de betekenis van „op de zonde gericht", zoals wij het woord „gezond" gebruiken van het voedsel dat de mens gezond maakt [10]). De erfzonde is *uit* de vrijgewilde zonde der voorvaderen; zij is tevens *tot* de vrijgewilde zonde van wie met haar behept is. Naar het eerste aspect is zij een straf en geen schuld; sinds AUGUSTINUS is zij dan ook *tevens* een straf genoemd, maar ABAELARDUS ging over de schreef door haar alléén als straf te willen zien. Naar het tweede aspect is de erfzonde verleiding en uitdaging tot zonde, doch niet zelf zonde in de eigenlijke zin. *Naar beide aspecten samen is de erfzonde situatie.*

Confrontatie met de theologie over het ongedoopte kind

Zowel de door de scholastieke theologen gegeven verklaringen van onze eenheid met Adam als hun nadere beschrijving van de erfzonde in ons schij-

---

[10]) Vele auteurs zien de voluntarietas verminderen volgens deze lijn: actuele persoonlijke zonde - habituele persoonlijke zonde - erfzonde, omdat zij bij de habitus slechts zien dat de daad er geweest is en dus niet meer bestaat (vlg. de opvatting van BECKER in de vorige noot). Het lijkt ons daarentegen dat de habitus (in tegenstelling met de habitudo, de materiële gewoonte, de routine) de innerlijke houding van de vrijheid is, waarvan de uiterlijke daad de manifestatie vormt. Als de uitwendige daad voorbij is, hoeft zij niet weg te zijn of alleen juridisch te gelden; zij is integendeel de blijvende kern van de voorbije uitwendige daad (de auteurs die dit niet zien, kunnen des te gemakkelijker de erfzonde met een habitus uit de persoonlijke actuele zonde vergelijken). Daarom komt de voluntarietas niet per se minder toe aan de habituele dan aan de actuele zonde (of deugdact), misschien zelfs méér. Daarom voelen wij er meer voor op de gebruikelijke wijze de voluntarietas te zien afnemen volgens de lijn: persoonlijke doodzonde - persoonlijke dagelijkse zonde - erfzonde. De doodzonde komt voort uit de kern van onze persoon; de dagelijkse zonde uit de periferie: zij vindt haar oorsprong in invloeden vanuit de persoon zelf en van buiten; de erfzonde daarentegen komt voor de persoon als zodanig, in zijn vrijheid dus, geheel van buiten af. Daarom is het verschil tussen doodzonde en dagelijkse zonde kwalitatief, maar dat tussen dagelijkse zonde en erfzonde wezenlijk: de dagelijkse zonde immers heeft een verminderde voluntarietas, de erfzonde heeft er géén. De scholastieke stelling van de analogie van het zonde-begrip geldt ten volle tussen doodzonde en dagelijkse zonde: daar is een „analogia proportionalitatis". Tussen persoonlijke zonde en erfzonde echter geldt o.i. alleen een „analogia attributionis" en geen „analogia proportionalitatis". Doodzonde en dagelijkse zonde worden „zonde" genoemd gelijk een volledig gezond mens en iemand met een zwakke gezondheid beiden „gezond" kunnen worden genoemd. De erfzonde echter heet „zonde" op de wijze waarop de gelaatskleur of het voedsel „gezond" genoemd worden: omdat zij resp. teken van en middel tot gezondheid zijn.

nen dus een rechtvaardiging, om haar als een situatie op te vatten. Nog een derde punt uit de scholastieke worsteling met het dogma der erfzonde moge hier kort ter sprake worden gebracht: de vraag naar het lot der zonder doopsel gestorven kinderen. De ontwikkeling van de theologie op dit punt [11]) heeft een dubbele betrekking tot onze visie: de wijze waarop de „straf" voor de erfzonde in het ander leven wordt opgevat is het best te verklaren wanneer men de erfzonde zelf als situatie beschouwt, terwijl omgekeerd deze laatste opvatting de theologie kan bewegen om haar vraagstelling zelf te herzien. Eén punt heeft daarbij sinds de strijd met het Pelagianisme steeds vastgestaan en staat ook voor ons vast: men kan niet met de erfzonde de hemelse zaligheid binnengaan. Tegen het Pelagianisme heeft Sint AUGUSTINUS en met hem waarschijnlijk het concilie van Carthago een „eeuwig leven" als middenplaats tussen „rijk Gods" en „heil" uitgesloten, zodat degenen die met de erfzonde besmet zijn in de „hel" zullen komen. In de Middeleeuwen vallen daaromtrent de formele uitspraken van pausen en van de oecumenische concilies van Lyon en Florence: de straf der erfzonde is het gemis van de zaligende schouwing Gods, degenen die met de erfzonde sterven komen evenals zij die met een doodzonde sterven in de hel. Zoals gezegd, hieruit blijkt duidelijk dat volgens het geloof der Kerk erfzonde en zaligheid - de concrete, bovennatuurlijke zaligheid van het schouwen Gods - niet kunnen samengaan. We zeiden reeds dat dit ook voor ons vaststaat, en het mag ten overvloede worden onderstreept. Ook indien de erfzonde in het ongedoopte kind geen act of houding is doch enkel een situatie, dan nog blijft het onmogelijk met haar de zaligheid binnen te gaan. Erfzonde immers zegt onverlost-zijn, de zaligheid is de volledige verlossing. Erfzonde zegt gemis aan heiligmakende genade, en slechts deze gave op aarde maakt het ons mogelijk haar voltooiing, de hemelse zaligheid, te ontvangen. Wij kunnen dus indien iemand werkelijk met erfzonde de eeuwigheid intreedt, alleen nog maar de vraag stellen waar zijn plaats en hoe zijn toestand zal zijn buiten de zaligheid. Deze vraag heeft reeds AUGUSTINUS verontrust. Tot zijn eigen verdriet (*epistola* 166, 16; ML 33, 727) kent hij aan die kinderen een straf toe, zij het „de zachtste" („poena mitissima", o.a. *Enchiridion* 93; ML 40, 275). Wanneer de erfzonde minder als begeerlijkheid wordt gezien en meer als het missen van de oorspronkelijke rechtvaardigheid, is het logisch dat men tussen de straf dergenen die alleen met de erfzonde zijn gestorven en die der persoonlijke zondaars niet slechts een kwantitatief maar ook een kwalitatief verschil zal aanwijzen. Ook een leerling van AUGUSTINUS als HONORIUS VAN AUTUN ziet de ongedoopte kinderen slechts gestraft met

---

[11]) Deze ontwikkeling vindt men beschreven o.a. bij W. STOCKUMS: *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder, Ein Beitrag zur Heilslehre*, Freib. i. Br., Herder, 1923. Voor de nieuwere literatuur zie: W. A. VAN ROO S.J.: *Infants Dying without Baptism: A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question*, Gregorianum 35 (1954) 432-473; P. GUMPEL S.J.: *Unbaptized Infants: May they be saved?* The Downside Review 72 (1954) 341-450; L. RENWART S.J.: *Le Baptême des enfants et les limbes*, Nouvelle Revue théologique 80 (1958) 449-467; A. MICHEL: *Enfants morts sans baptême. Etude doctrinale et documentaire. Certitudes et hypothèses*, Paris, Téqui, 1954.

de duisternis der hel, niet met vuur of worm, gelijk reeds Griekse vaders alleen van het niet-zien van God hadden gesproken. Dezelfde leer vindt men zeer duidelijk bij ABAELARDUS en PETRUS LOMBARDUS en Sint THOMAS (*de malo* 5, 2 en 3), en wij horen paus INNOCENTIUS III de tegenstelling scherp formuleren: „de straf voor de erfzonde is het missen van de schouwing Gods; maar de straf voor de persoonlijke (actualis) zonde zijn de folteringen van het eeuwig gehenna" (Dz 410). De „ongelijke straffen" waarvan Lyon en Florence spreken, kunnen veilig in die zin worden uitgelegd. Deze kinderen zijn dus in de hel, maar niet in het gehenna van vuur en worm, doch in een „voorgeborchte", een rand ("limbus"), waar ook reeds GREGORIUS DE GROTE de rechtvaardigen van het Oude Testament plaatste, die geen persoonlijke zonden hadden te boeten maar moesten wachten totdat hun erfzonde door Christus werd weggenomen *(Moralia* XIII 44; ML 75, 1038). Al deze theologen kunnen zo gemakkelijk de straf dergenen die enkel met de erfzonde sterven tot het gemis der zaligende schouwing beperken, omdat ze van deze „straf van gemis" (poena damni) de „straf der zinnen" (poena sensus) op een vrij extrinsieke wijze onderscheiden, welk onderscheid wij hier niet verder zullen bespreken. Moeilijker wordt het echter wanneer zij gaan poneren dat de enkel met erfzonde gestorvenen ook geen enkele droefheid ondervinden over het gemis der Godsschouwing. Sinds THOMAS heeft men zich veel moeite gegeven om dit aan te tonen, waarbij de onkenbaarheid van de zaligheid voor wie immers het geloof niet hebben en vooral haar volkomen onverschuldigdheid de hoofdargumenten vormen. Aldus is de „straf" louter objectief geworden, het gemis aan de zaligheid is positief een natuurlijk geluk, het „voorgeborchte der hel" gaat lijken op een voorgeborchte van de hemel. Wanneer men dan bovendien het onderscheid tussen natuur en genade op een dusdanige wijze absoluut maakt, dat men van een dubbel einddoel gaat spreken, vervangt men ook de term „natuurlijk geluk" door die van „natuurlijke zaligheid" en ziet in de limbus de bekroning van een werkelijk bestaande staat der loutere natuur. Zo zijn er binnen de geloofsleer die erfzonde en bovennatuurlijke zaligheid tegenstrijdig oordeelt nog vier meningen mogelijk over het lot van hen die alleen met de erfzonde sterven, vier meningen die een steeds „zachter" lot aannemen: een lichte straf, in het geheel geen straf, ook geen droefheid, dus natuurlijk geluk binnen het gemis van de hemel, een natuurlijke parallel van de bovennatuurlijke zaligheid.

Deze hele ontwikkeling is ongetwijfeld te danken aan een gevoel van barmhartigheid dat in de Kerk leeft, dat echter geen blind gevoel is doch veeleer de helderziendheid van het geloof in de ernst en de werkdadigheid van Gods algemene heilswil. Daarmee echter gaat ook een geloofszicht op de erfzonde gepaard: nog vóórdat het verschil tussen haar en de persoonlijke zonde scherp geformuleerd is, beseft men dat de kinderen (of met hen gelijk te stellen geestelijk onvolwassenen) in dit leven geen kwaad gedaan, geen genade geweigerd hebben. Men ontneemt daarom aan hun „straf" alle karakter van vergelding. Juist de van het gemis der Godsschouwing onderscheiden „straffen der zinnen" hebben voor de theologen sterk het karakter

van een vergelding voor het ongeregeld gebruik der schepselen; derhalve groeit de overtuiging dat deze kinderen daarmee niet gestraft worden. Ook aan het gemis dat overblijft tracht men alle droefheid en daarmee weer alle straf-karakter te ontzeggen, omdat het in genen dele veroorzaakt is door eigen schuld. Wordt daarmee niet tevens aan de erfzonde zelf alle karakter van daad of houding, van schuld of vrijwilligheid ontzegd? In deze ontwikkeling streeft men tenslotte naar een volkomen uitholling van het begrip „straf"; wil dit niet zeggen dat men ook de „schuld" die daarmee moet corresponderen niet meer in eigenlijke zin opvat? Wij menen daarom in deze leerontwikkeling wederom een bevestiging te vinden voor onze mening dat de erfzonde geen daad of houding is, doch situatie. Op een indirecte wijze zien wij daarom onze opvatting van de erfzonde bevestigd door de ontwikkeling der theologie omtrent het eeuwig lot der ongedoopte kinderen.

Bovendien menen wij dat deze ontwikkeling nog op een tweede wijze, langs een nog minder directe weg, onze opvatting bekrachtigt. Het begrip van de erfzonde als een situatie kan de theologie over de ongedoopte kinderen nl. bevrijden uit een impasse waarin zij dreigt te raken, waarin zij eigenlijk reeds lang geraakt is. De theologen hebben voorzeker de ernst van Gods algemene heilswil en het situatie-karakter van de erfzonde duidelijker aan het woord laten komen, maar zijn hun oplossingen gelukkig? Men kan zich zelfs afvragen of hun voorstelling niet eerder enige latente tegenspraken bevat. Zijn de straffen die louter van buiten af aan het gemis der Godsschouwing worden toegevoegd en daarom er ook van kunnen worden gescheiden, niet al te zeer gedacht naar het patroon van de louter uitwendige straffen van een aardse rechtspraak? Zouden de „straffen der zinnen" niet eerder gezien moeten worden als een „belichaming" van de straf van het gemis, juist omdat deze zelf de ergste verscheurdheid van ons wezen is? Maar nog afgezien daarvan, is deze straf van gemis mogelijk zonder enige droefheid? Het lijkt ons dat alle redeneringen die dit willen bewijzen vastlopen op het feit van de innerlijke, in onze natuur ingeschreven, bestemming des mensen tot het bovennatuurlijk einddoel. Sint AUGUSTINUS wist tezeer dat ons hart ongerust is totdat het rust in God, om op het idee te komen van een natuurlijk geluk buiten de zaligheid die Hij zelf wilde geven. Daarom maakte hij, en waarschijnlijk ook het concilie van Carthago, zo'n ernst met Gods oordeel van uitverkiezing of verwerping, zonder tussentoestand. De idee van een natuurlijk geluk voor de ongedoopte kinderen speelt sterk in de kaart van hen die het bovennatuurlijke slechts als toegevoegd zien, als bijgift en bovenbouw, en waar gesproken wordt over een „natuurlijke gelukzaligheid" komt deze opvatting onverhuld naar voren. Dit is een der gewichtigste redenen waarom de theologie van het smarteloos voorgeborchte en het natuurlijk geluk der ongedoopte kinderen heden weer kritiek ontmoet. Men kan deze kritiek aldus uitdrukken: de heilswil Gods wordt hier slechts geplaatst in het vrijwaren van verdoemenis, maar nodigt zij niet uit tot de bovennatuurlijke zaligheid, en dit bij zo talloos velen? Hieruit blijkt reeds dat de kritiek op het voorgeborchte ons toch niet meer moet doen terugkeren tot de echte hel van AUGUSTINUS, ondanks dat zijn sententie meer logisch

was. Wij moeten integendeel naar een nieuwe oplossing zoeken, waarbij de heilswil Gods en het verlossingswerk van Christus nóg meer tot hun recht komen. Welnu, hierbij kan de opvatting van de erfzonde als situatie ons van dienst zijn. Zij brengt ons nl. op deze vraag: is de veronderstelling van heel dit dispuut, dat er mensen alleen met de erfzonde sterven, wel juist? Kan dit wel, ook al zijn het nog zulke kleine kinderen? Reeds het begrijpen van de erfzonde als natuurzonde zou, althans voor ons hedendaags begrip, deze vraag moeten doen stellen. Komt men in de eeuwigheid alleen als natuur, zonder zich persoonlijk de gegevenheden van zijn natuur al of niet toe te eigenen? Nog duidelijker wordt deze vraag voor de situatie. Deze is immers geheel en al uitnodiging tot persoonlijke uitspraak, zodat men toch niet zijn eeuwigheid zal ingaan zonder een antwoord op zijn situaties te hebben gegeven. Het lijkt ons daarom inderdaad zinvol de vraag te stellen of men werkelijk met de erfzonde alleen, zonder persoonlijke uitspraak daaromtrent, de eeuwigheid binnengaat. Wij menen dat de kerkelijke uitspraken hierop niet per se een ontkennend antwoord geven. Zij *veronderstellen* deze mogelijkheid, maar spreken zich daarmee nog niet uitdrukkelijk uit voor de stelling dat het in de eeuwigheid komen met enkel erfzonde mogelijk is. Ook impliceren zij deze mogelijkheid niet, omdat ze ook zonder dat hun veronderstelling opgaat een zinvolle uitspraak bevatten: de tegenstelling tussen erfzonde en hemelse zaligheid. Daarom kan op de vraag die door het begrip van de erfzonde als situatie wordt opgeroepen ook in vrijheid een antwoord worden gezocht. Komt men wel werkelijk alleen met de situatie der erfzonde, en zonder het antwoord van ofwel een gelovend aanvaarden van Christus' verlossing - een doopsel in werkelijkheid of in begeerte - ofwel een verwerpen van die verlossing - dat dus aan de erfzonde een persoonlijke zonde toevoegt - in de eeuwigheid aan? Tegenover deze vraag rijst een tegenvraag: zijn wij niet gedrongen de mogelijkheid van alleen met erfzonde de eeuwigheid binnen te gaan open te houden voor het kleine kind, daar toch in het aardse leven of sterven daarvan geen plaats is voor een persoonlijke stellingname? Wij willen de laatste vraag ontkennend beantwoorden, daar wij van mening zijn dat élk sterven een persoonlijke stellingname bevat. Wij zullen hier niet proberen dit ook maar enigszins aannemelijk te maken, want dat zou een nieuw artikel vorderen [12]). Dat wij de kwestie toch ter sprake brach-

---

12) Zelf hebben wij een bewijs trachten te geven in ons artikel: *Onze activiteit in het sterven*, Bijdragen Nederl. Jezuieten 6 (1943-'45) 127-145. Zie verder: J. DE BRANDT: *Laatste stond en laatste genade*, Ons Geloof 19 (1933) 107-113; H. E. HENGSTENBERG: *Einsamkeit und Tod*, Regensburg 1938; E. MERSCH: *La théologie du Corps mystique* I, Paris-Bruxelles, 1944, blz. 317-320; P. GLORIEUX: *Endurcissement et grâces dernières*, Nouvelle Revue Théolog. 59 (1932) 865-892; id.: *In hora mortis*, Mélanges de science religieuse 6 (1949) 185-216; K. RAHNER S.J.: *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg i. Br., Herder, 1958 (Quaestiones Disputatae 2) vooral blz. 26-30; R. TROISFONTAINES S.J.: *"Je ne meurs pas..."*, Paris, Editions Universitaires, 1960, blz. 112-145. Omtrent de opvatting van de dood die door deze auteurs vrij eenstemmig wordt voorgestaan moge ter voorkoming van misverstanden nog het volgende worden opgemerkt: 1) De samenvattende intuïtie en de daaraan beantwoordende keuze hebben plaats *in* de overgang van het sterven, zijn dus intrede in de eeuwigheid maar evenzeer afsluiting

ten, was alleen om de vruchtbaarheid te laten zien van de opvatting dat de erfzonde thuishoort in de kategorie der situatie.

Nijmegen P. SCHOONENBERG, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Erbsünde als Situation

Dieser Artikel will darlegen, daß die Erbsünde womit der Mensch auf die Welt kommt, das „peccatum originale originatum", in richtiger Weise als eine *Situation* aufgefaßt werden kann. Im allgemeinen kann man „Situation" folgendermaßen umschreiben: der Zustand in den sich etwas oder jemand versetzt sieht. Die Situation in der sich eine Person befindet, kann von ihm selber verursacht sein, aber auch dem eignen Handeln und Entscheiden vorangehen und von einer anderen Person hervorgerufen sein. Eine Person kann die andere durch gutes oder schlechtes Handeln in eine Situation versetzen. Im letzteren Fall besteht diese Situation in dem Fehlen eines Anrufs zum Guten und dem Erfahren eines Anrufs zum Bösen. Befindet sich ein Kind von erster Jugend auf in dieser letzteren Situation, so ist es blind für einen bestimmten Wert und nicht imstande, eine bestimmte Tugend zu üben (oder aber formell dagegen zu verstoßen); der freie Wille, den es als Mensch immer behaltet, vermag das Tor zum Üben jener Tugend nicht zu finden. Eine bestimmte Familie, eine Umwelt, eine ganze Kultur können eine solche Situation bedingen. Was nun Schrift und Kirchenlehre uns über die Erbsünde lehren, kann man darstellen, indem man sie mit solch einer Situation vergleicht. Die Erbsünde entspricht der in einer bestimmten Kultur vorkommenden sündhaften Situation (z.B. der Blindheit fürs Recht der Schwachen und dem Unvermögen, dieses Recht tatsächlich anzuerkennen), aber weicht zu gleicher Zeit davon ab, und zwar in drei Punkten: a) sie ist eine Situation der ganzen Menschheit; b) sie betrifft nicht eine bestimmte

---

van het aardse leven. 2) Dit intreden in de eeuwigheid geschiedt natuurlijkerwijze in zulk een act, dus niet door een „wonder" of extrinsieke hulp, ook niet bij kinderen. 3) De afsluiting van het voorafgaande leven brengt mee dat al de voorafgaande keuzen meespelen. Het in het sterven opgaande licht noodzaakt in genen dele tot een goede keuze. 4) Het feit dat aldus een doopsel van begeerte mogelijk is, maakt de toediening van het doopsel des waters niet overbodig, maar vraagt haar integendeel met des te meer aandrang. Daarom onderschrijven wij van harte de aanmaning van paus PIUS XII in zijn rede tot de Italiaanse vroedvrouwen van 29 okt. 1951 (AAS 43 (1951) 841; Kath. Arch. 6 (1951) 945), al is de reden die hij daarvoor aanvoert een ontkennning van onze opvatting (die echter niet wordt gegeven om ad hoc deze sententie te beoordelen). Ten slotte blijft na het dispuut der theologen veel onzeker, maar allen gaan uit van het geloof in en de hoop op Gods heilswil. „Men is daarom zeker verantwoord, als men tegenover de gelovigen die ernaar vragen, van deze hoop getuigt... Over de *wijze waarop* God kinderen zonder het doopsel kan redden, dient men slechts met de grootste reserve te spreken. Liever benadrukke men het geheim van Gods onuitsprekelijke wegen, dan dat men als zeker voorhoudt wat slechts menselijke veronderstellingen zijn" (F. HAARSMA: *Heilsmogelijkheden voor het ongedoopte kind?* Ned. Kath. Stemmen 54 (1958) 33-43, slotalinea).

Tugend, sondern die „forma" aller Tugenden, die Liebe; c) und zwar dadurch, daß nicht nur die natürliche Liebe, sondern die übernatürliche Liebesgemeinschaft mit Gott verlorengegangen ist. Daher ist die Erbsünde: die Situation des Fehlens der übernatürlichen Gnade und des Nicht-imstandeseins zu irgendeiner Liebe und zu irgendeinem vollkommen sittlich guten Handeln, in welcher sich der Mensch seit der Tatsache und durch die Tatsache befindet, daß er als Mensch in einer Welt entsteht, in der auf sündige Weise der Bund mit Gott verscherzt ist.

Es kommt uns vor, daß die Schrift das „peccatum originale originatum" nur als in die Solidarität der Menschheit in der Sünde mit einbegriffen darstellt und folglich ihre Daten in unserer Auffassung der Erbsünde als Situation gut zusammengefaßt werden. Vom Pelagianismus distanziert sich unsere Auffassung dadurch, daß sie die Erbsünde nicht nur aus dem schlechten Beispiel, sondern aus dem Nicht-weitergeben der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott entstehen läßt. Wir teilen Augustins Auffassung von der Erbsünde, ausgenommen die Tatsache daß er sie immer als eigentliche Schuld sieht. Hat die Kirche diesen letzten Punkt verbürgt? Obwohl die Konzilien von Karthago, Orange und Trient in Augustins Ausdrücken sprechen, unterscheiden sie ganz deutlich zwischen den persönlichen Sünden und der Erbsünde, die jeder persönlichen Entscheidung *vorangeht;* darum kann diese als Situation beschrieben werden. Die scholastischen Theologen haben versucht, eine eigentliche Schuld des Kindes, welche den persönlichen Taten noch vorangehen sollte, dadurch zu erklären daß sie Adams Sünde der ganzen Menschennatur zuschrieben, durch einen Einfluß Adams auf uns „motu generationis", oder lediglich durch ein Dekret Gottes; die Bedenken gegen diese Konstruktionen rechtfertigen unseren Versuch, die Erbsünde nicht als eigentliche Schuld sondern als aus Adams Sünde entstandene Situation aufzufassen. Ihre „voluntarietas ex voluntate Adami" glauben wir besser als ein „durch Adams Willensentscheidung Situiertsein" wiederzugeben. Schließlich glauben wir daß auch die Tatsache daß man der Strafe der Erbsünde in der Theologie des „limbus puerorum" jedes Gepräge der Vergeltung nimmt, uns das Recht gibt, der Erbsünde selber jedes Gepräge persönlicher Schuld zu nehmen, so daß nur „Situation" der geeignete Begriff ist, sie zu beschreiben.

CREAVIT DEUS HOMINEM AD IMAGINEM SUAM: ...MASCULUM ET FEMINAM...

"Il y a plus de vérité sur l'homme en vingt lignes du début de la Genèse que dans les milliers d'ouvrages consacrés à l'anthropologie" [1]*).*

These words of a modern French Protestant theologian may well serve as a point of departure for the study which is here attempted: the more so, since they summarize in concise terms the important fact that the Scriptural account to which they point does actually constitute, in itself, almost the sole - certainly the most ancient - literary source of reference to the problem with which we shall be occupied: namely, that of the basic human relationship - that, in fact, between man and woman.

It will be seen, in the first place, that, in this relationship, we are concerned with something which belongs to the very oldest, remotest and profoundest levels of human existence: indeed, with what Jung has called (after Burckhardt) a "primordial image" - or (better perhaps) has himself re-named as an "archetype". It is the nature, qualities and essential features of this archetype which we would here examine.

We can best begin by excluding from consideration what may be called the 'majority' concept of the bond, or relationship, which sees this as proceeding in the first place from the requirements, or necessities, of physical reproduction; for this view the element of 'necessity' is the paramount and governing consideration. With this 'primary necessity', however, comes to be coupled another, conceived as only just less than primary, by which the physical 'sexual relationship' is regarded as in itself the sole 'natural' *reason* for the differentiation of the human race into two sexes. This more lately emerging factor is a product of the distinctively human attribute of consciousness. In terms of this secondary view, the physical sexual relationship is to be regarded as a species of prerogative which - though possessed as a characteristic it is true, by the animal kingdom as a whole - is somehow distinguished in its use by man, through the fact that, being conscious, he can discriminate more or less intelligently with regard to his purpose and intention in using it. He can either use it for its 'primary' purpose, of reproduction, or he can claim his 'prerogative' and regard it as a simple means of satisfying an experienced 'desire' (or state of nervous tension), for which - as he is experimentally aware - the act of physical connection will provide a release. With neither of these 'majority' views, however, shall we be concerned here, for the reason that, for both of them, the factor of carnal con-

---

1) Georges Crespy: *Le problème d'une anthropologie théologique;* Montpellier, 1950; (Introd. p. 6).

nection is regarded as a fundamental necessity - as a sort of *sine qua non* - to be assumed in advance as standing outside discussion or rational investigation. From our own point of view, such a conception of 'given necessity', in which the two participants come together, each using the other as a 'means' towards an individual end, and not as consciously co-operating in an act of mutual interchange, cannot be said to admit of any real relationship at all, in the proper (i.e. psychical) sense of the word.

The character of the basic human relationship, considered as an 'archetype' (or, let us say, the archetypal image of that relationship), may perhaps best be formulated by a repetition of the Scriptural text intended to describe the first beginning of human existence in its sexually differentiated condition: to wit, *Gen.* II, 21-23. Here it is said: "Then the Lord God cast a deep sleep upon Adam... and took one of his ribs, and filled up flesh for it. / And... built the rib into a woman: and brought her to Adam. / And Adam said, This now is bone of my bones and flesh of my flesh; she shall be called woman because she was taken out of man". The kernel or essence of this formulation lies in v. 22, in the words, "God formed the woman *and brought her to the man";* for it was in this simple fact that the first *psychic* relationship between two living creatures was established.

Let it be well noted: the condition of sexual differentiation (though first of all mentioned only in regard of the human couple) was already postulated in the various species of the animal kingdom: this appears in vv. 18 and 20. Here it is stated: "The Lord God said: It is not good for man to be alone: let us make him a help like unto himself"; and, "Adam (named) all the beasts...: *but for Adam there was not found a helper like himself.*" In v. 23, Adam is seen as first naming himself "the man", and his new companion, "the woman"; this is a psychical action arising directly from that condition of reflexive self-awareness, by which man, alone of all created beings, was in the first place characterized, in distinction from the creatures of the animal kingdom, which are without it. It is with his first awareness, now no longer only of himself (and of the creatures whom he has "named"), but of his own new companion, or "helper like himself", and with his naming of *her*, that the human archetypal relationship is first established as an existent psychical fact. Man and woman being themselves 'archetypal' figures, their relationship, considered in its primary and essential features - in its original simplicity, as established by their Creator in the bare fact of His bringing them together - is itself the archetypal human relationship: it is the mutual *awareness* of each other, of these two archetypal human figures, which constitutes, in itself, the archetypal mode of their relationship. All that follows is merely by way of development of that primary relationship. Let this bare fact be well observed and considered, for it is here that the whole of the human drama takes its first beginning: *here*, before any question has arisen of outward action, or - as it would now perhaps be termed - 'behaviour'. The bare fact of their mutual awareness of each other, and of their *being together,* constitutes in itself the psychical relationship between them, and this alone is the first, primary, fundamental and truly archetypal form

of that relationship. Any form of 'action' or 'behaviour' following upon the fact of this first mutual awareness is merely an after-development of the relationship, and is therefore of a secondary character.

It is, then, necessary first of all to attempt a proper comprehension of the true and essential nature of that first, primary state, or condition, of the initial 'being-together' of the man and the woman; and it is doubtful whether the pre-requisites for such an attempt have ever been more intelligently grasped and more concisely stated, than by that same French writer with whose words our own study has been opened: we translate here the relevant passages:

> "God did not create *a first man*, but a first *couple*... Adam sought in vain a "help like himself" among the animals, but he did not find it, because he himself did not belong to the order of creatures made "according to their kind". When Eve appeared, then he could recognize her as "bone of his bone and flesh of his flesh", because she was, like himself, created singly, as he himself had been created. Adam and Eve are together *one single reality*. The relationships between them are dominated by what Martin Buber has called the "I-Thou relationship" (op. cit. p. 75; author's italics). "In the order of creation, Adam could say of Eve that she was "bone of his bone", because she was his immediate and living *Thou*, always newly given in an always new participation in his existence. For Adam, there was no question of "knowing" Eve, that is to say of posing her before him as an object or as a problem. *It was a question of being-with Eve, of being-with her in the image of God"* (p. 76; our italics). "They had not so much to look at each other, as to look *together* at their Creator and at the world... Nowadays, we are prone to think of communion with God as distinct, at least formally, from communion with our neighbour... But for Adam and Eve there were not *two* communions: there was one single communion with God and with each other. In the same common comprehension, they participated in God and in each other, with this difference, however, that God remained always inaccessible in His essence, while the other was pure transparency": (p. 77).

These admirable passages could not be bettered as a clear statement of the fundamentals of our problem: the indispensable key lies in the sentence we have underlined: "It was a question (for Adam) of being-with Eve... *in the image of God"*. What does this imply? in what way was he to be-with her? As with "bone of his bone", i.e. after an *immediate* manner; not by 'knowing' her as something apart from - as standing over against - himself. When the Scripture says that "Adam knew his wife, and she conceived...", it marks the beginning of mortality, of the 'world-process', working itself out in the 'evil infinitude', with all its concomitants of human misery and disaster. Let it be noted too, that the Scripture places this act of 'knowing' *after the Fall, and outside Paradise:* it has nothing to do with the primal condition of man and woman, as God first set them together; it has nothing to do with that 'archetypal relationship' of which we are in search. To suppose, as is so

widely done, that the condition of being "bone of (his) bone and flesh of (his) flesh" directly signifies - or at least necessarily entails - the act of carnal intercourse, is to be guilty of a completely unwarranted assumption: it does nothing of the sort. The utmost that can be affirmed concerning it is merely that it does not *exclude* this - or at least that it *did* not, *after the Fall and outside Paradise;* that is all: it certainly does not entail or necessitate it. William BLAKE recognized this, when he said:

"Eternity shudder'd when they saw
Man begetting his likeness
On his own divided image."
(The Book of Urizen: VI, 2).

Participation in the act of physical reproduction, as this is now commonly understood, had no place in the *archetypal* relationship between man and woman: it had no place in a condition of 'being-together in the image of God'; it is an after-development in declension from that condition.

What, then, was the manner of that archetypal relationship - of that 'being-together-with' each other 'in the image of God' - of the archetypal man and woman? Where can we, their still-further-fallen posterity, turn to find some hint or clue of that ultimate goal to which, *having once heard word concerning it,* we must strive - each one of us - until our life's end to return? As Scriptural revelation, at its beginning, exhibits to us the fact that the first condition of human existence was characterized by a psychical relationship, so it is still to Scripture that we must turn for a more detailed description of this, by means of which we may come to discern the outlines, and certain of the essential features, of that 'way of life' in which God first established the man and the woman whom He had made - "eastward in Eden" - "in the beginning".

It is by no mere sortilege - nowise by hazard - that the *Canticle of Canticles which is Solomon's* is found to lie exactly at the central point of the complete Canon of the Scriptures [2]). By the same token, its place is seen to be at the mid-point of the Sapiential Books (No. 3 in 5), which close it in before and behind; it moves within the same psychical world as these; and among these, and as one of them, it rightly holds that place. It has been found possible, by a strict application of the 'historic method', to establish the fact of the existence within the *Canticle* of a strong and cogent narrative element. Apart from all questions of allegorical interpretations, and without prejudice to these, it will have to be recognized that an objective substrate

---

[2]) On the contrary, it is verifiable fact. Let any ordinary closely printed Bible be taken - provided that this contains the Old Testament (complete with the so-called 'Apocrypha') and the New Testament; let the pages be totalled (if the pagination be not continuous throughout); let the sum be divided by two, and it will be found that the *Canticle* begins precisely at the half-way point of the whole volume. Example: In the volume here before us: O.T. (incl. Apoc.) = 736 pp.; N.T. = 203 pp.: Total = 939 pp.: *Canticle* begins on p. 469. This has been corroborated in the case of another Bible, differently paginated.

of coherent narrative underlies the richly atmospheric and sensuous outward character of this sacred poem. We are here in the presence of no merely 'lyrical' effusion (its inspired character set aside for the moment), still less of a 'sheaf', or collection of such effusions. Properly and attentively read, the poem has a beginning, a middle, and an end; in fact, a definite *structure*, which remains beyond denial. And it is in this sacred poem, the *Canticle of Canticles*, that we may discern something of that more detailed description of the 'human psychical relationship', of which we are in quest. It would of course be out of the question to follow out such detail in this place: (that has already been accomplished elsewhere); all that can be said here is simply that the *Canticle* will be found, by the right type of reader, approaching it with completely open and unprejudiced mind, to convey (as it was doubtless Divinely intended) those indications, those 'hints', or 'clues', or 'pointers', in sufficient measure and with sufficient clearness, to leave an unforgettable imprint upon the consciousness.

In the *Canticle*, two human beings are shown to us as in process of finding their way back to that primeval, or Paradisial, relation described in the account of *Genesis* as one of 'companionship'. Yet, being shown - of necessity - as doing so at a point in time: as it were at a given point in 'history', they do so as beings marked by the consequences of the initial "fall" of their (and our) remotest ancestors. In this fact lies the meaning of the brief drama played out at the central heart of the book: a drama pregnant in its possibilities with the profoundest tragic pathos, played out upon that razor-edge in the depths of existence where time meets Eternity, where flesh meets spirit (where, for that reason, death and life are found in a state bordering upon interfusion); where it is sometimes permitted (as with these two lovers) that mortality - having reached down so far as to feel the touch of death itself - shall thereafter rise for a few brief moments to breathe the aether of immortality. It is because these two are beings *existent*, in the mortal condition, that they are seen to pass by this way; and it is through the decision reached therein, through the transcension effected, through the triumph of what is eternal and indestructible in each of them, that they are shown as inhabiting, for those few brief ecstatic moments of the poem's climax, the primal Paradise - the lost world of Eden. The 'narrative element' - the real 'first matter' - of the *Canticle* is seen in its depiction of the intimate, psychical relationship between its two protagonists - the man and the woman. These lovers are found to be concerned with something far deeper and more primeval than marriage; because marriage is, or has perhaps become, in this world, a moral and ethical necessity following from the fact of physical-sexual generation. But what is in question in this Sacred Text is something which is antecedent to that form of generation. The two lovers are seen by the inspired writer - and they appear in his text - as being passionately in search, each in the other, of that ultimate depth of 'common ground' upon which their only true - because essentially *psychical* - relationship can alone be founded. That 'common ground' is no other thing than the "earth of Paradise", and the genius of the inspired writer sets before us

simply the spectacle of the actions - the interactions - the *conduct* (or even, if we will have it so, the "behaviour"!) of the two human beings in their quest for it. All this and more than this, is to be found (by whosoever will look for it in the suitable manner) in the *Canticle of Canticles;* we have dealt here, however, only with those aspects of the Text which bear directly upon our present purpose; the study and meditation of the Text itself must serve to clarify for us the image of the 'archetypal human relationship'.

The question must now be asked: what further indications may the Scriptures yield to us? - is our theme developed in any perceptible way in the later succession of the Sacred Texts? Development there is, of course, fully appreciable to all believing Christians, in all that concerns the history, in its broad lines, of God's dealings with mankind in the course of the Redemption. Yet this is found to apply more especially to the course of that work: first, in each individual soul; and secondly, in the growth of the Church, which is to co-ordinate and direct that work among the whole human family, which she embraces, and relates in a general way to herself and to each other.

Our own concern, however, still remains that most primeval of all relationships, resulting directly from the first appearance itself of those human creatures who are to come, in the course of time, to stand in need of that Redemption, which is found now, moreover, by the agency of the Christian Church, to be still in progress. Does the Sacred Scripture give us any further light on this most ancient and primary of all relationships? And it must be replied that it does: yet now in the New Testament, in the account of the Annunciation, as given in St. Luke's Gospel (I: vv. 26-38).

Here, in the first place, emerges for the first time a certain fundamental factor, which must be assigned its full value and be henceforward continually borne in mind. With the Gospel account of the Annunciation, we are no longer confined strictly within the domain of Scripture, properly so-called: we find ourselves to be moving, at the same time, within the world of outward occurrences: we shall move henceforward upon the plane of history. The Evangelist's opening words - the preamble to his Gospel (I: vv. 1-4) - at once mark the difference for us, and set the key; what follows is by way of strict narration - an objective account of veridic occurrences. We are concerned here, first of all, with certain subsidiary facts - as it were with certain details of circumstantial evidence - attendant upon the great historic fact of the Annunciation: and, more especially, with those pre-existing conditions constituting the immediate background (if we may put it so) upon which that Sacred Mystery (which is at the same time an historic event) has taken place. Verses 26-29 and 34 of St. Luke's Gospel are here the sole evidences furnished to us by the Scriptures; but those Scriptures, as we have seen already, are now moving upon the outward plane of history: what was earlier foreshadowed in them, first in mythical form, and then in a form moulded by a high creative inspiration, has now become realized actuality upon the plane of historic fact. If the texts be well enough observed and sufficiently pondered, it will be seen that everything turns upon the double

repetition of the word "virgin". Therewith the narrative leaves us, and moves on; and it remains to us to draw our own conclusions concerning that 'immediate background' to which we have just now alluded. We are not even concerned here with the great Divine Event - the fact of the Sacred Incarnation - which is, in this way, seen to be announced and set in motion: our attention is focused upon vv. 26-27.

It is not for one moment claimed or suggested that any new discovery (still less any 'novel doctrine') is here in question; nineteen intervening centuries of reverent Christian meditation and speculation have already been fully occupied with this Mystery, and the memorials are with us in overwhelming quantity. We will come straight to our own point, however, by observing that it is the 'household' itself of Nazareth - in every truest sense of the words the 'immediate background' of the Annunciation - which most of all requires here to be studied (or, let us say with greater accuracy and respect, *contemplated*). There is no need to labour the point - no need for tedious repetitions or for undue emphasis. We have only to ponder a little upon the bare facts and actualities which the words themselves reveal to us - we do not (or we should not) even need any particular degree of supernatural enlightenment to enable us sufficiently to apprehend their implications. These are, quite simply, that we are shown here, for the first time in Scripture (and - who can tell? - perhaps for the first time in world-history) the example of a human household ruled according to a new 'way of life': according to the modes and manners of a new and hitherto untested relationship between the man and the woman who constituted it. (The use to which the Divine Economy of Redemption was to put this household, as the prepared and appointed 'seed-bed' for the production and rearing of the Incarnate Saviour of mankind, lies for the moment - greater and of more far-reaching significance as it must necessarily be - beyond the scope of our own present and more circumscribed concern). Let us come at once, in the fewest possible words, to the substance of our enquiry - even to the goal of all our seeking: what the Gospel reveals to us here, in the image of this simple household of Nazareth, is no other thing than the realization in time and space, upon the plane of world-history, of that *archetypal human psychical relationship* which (in a certain sense 'automatically') came into existence with the man and the woman, as they first left the hand of their Creator. Thereafter, it became lost to them (the course of sacred history in the Old Testament is the long and terrible record of the consequences). In the *Canticle* - at the central point of all the Scriptures - are to be seen the figures, moving as though reflected in the still waters of a deep well (of a "sealed fountain", in very truth), of a man and a woman who find (it would be almost more true to say *fight)* their way back to the primal condition of that first relationship - realize and hold it between them for a few brief moments, and then must part for ever. Finally the Gospel shows us the definitive recovery - the full and permanent possession - of that relationship, as between a specified man and woman. Has it yet been sufficiently observed and considered, however, that the House of Nazareth - while exhibiting to

all mankind, as we have seen it here - the conditions for the recovery and fulfilment of the archetypal *human* relationship "as it was in the beginning", by the same token, and *ipso facto*, has come also to constitute in itself the *archetypal form of the Christian marriage*, since it was, in fact, the first *Christian* marriage to take place upon earth?

That, in itself, is a fact which requires, in its own right, due and attentive consideration; but of which, as it would appear, but few indeed of the deeper implications - even fewer, certainly, of its more obvious conclusions - have been drawn; though it is possible to point, it is true, to a small number of instances of its *imitation* (though to what extent conscious and intentional were perhaps difficult to say), in the records of Christian sanctity and hagiography [3]). Apart from all such records, however, there is evidence enough at this present day of an increasing number of men and women (anonymous, and mostly inarticulate - though even so, certain expressions have been made, certain voices raised - certain names might be mentioned), who have felt - who feel, even now - the need to seek *together*, that new (yet most supremely ancient and primeval) 'way of life' - that manner of "being-together-with each other in the image of God", with which we have been dealing here. Has the Christian Church no help to offer these, no word of counsel for their need, in what is, surely, a most Christian search and endeavour? Is it not time that the whole and undiminished fulness of the light which was kindled - as it were struck forth betwixt twain - so long ago at Nazareth, be set aloft to shine as a beacon upon a high place, for the hope and guidance of those wayfarers in whom the Holy Spirit shall already have enkindled the *desire* to see it? - for the help of those who are anxiously scanning the already darkening and narrowing horizons of *this* world, in *these* days, in the hope of seeing it before nightfall? - or must they wait until the night has indeed fallen, to behold it, for the first time only in death?

Salmestone Grange, Nr. Margate (Kent), July, 1960.

JOHN TRINICK

---

[3]) E.g., in the XI cent., the Emperor St. Henry II and St. Cunegunda, Empress of Rome; XIII cent. St. Cunegund, Queen, and Boleslaw, King, of Poland; XIV cent. St. Elzéar and Bl. Delphine, and St. Catherine, Princess of Sweden with Eggard Lyderssen de Kyren; and, XV cent., Bl. Angelina of Corbara and the Count of Civitella.

DE FUNKTIE DER CENSUREN IN HET KERKELIJK STRAFRECHT

Het kerkelijk wetboek onderscheidt drie soorten strafmaatregelen: medicinale straffen of censuren, vindikatieve straffen, *remedia poenalia* en penitenties (c. 2216).

Wat het wezen van een censuur is, zegt het wetboek niet. Het bepaalt zich, in overeenstemming overigens met zijn taak, tot een praktische (voor de praktische toepassing vereiste) beschrijving: „Censura est poena qua homo baptizatus, delinquens et contumax, quibusdam bonis spiritualibus vel spiritualibus adnexis privatur, donec, a contumacia recedens, absolvatur" (c. 2241 § 1). Ook het *contumacia*begrip, hier gebruikt (dat wel verwant is aan maar niet samenvalt met het overeenkomstige begrip in het procesrecht: c. 1842-1851), wordt in de Codex niet gedefiniëerd, tenzij in zijn praktische toepassingen (c. 2242 § 2 § 3).

Raadplegen wij daarentegen de literatuur dan vinden wij de censuur omschreven als een straf die, in tegenstelling tot de vindikatieve, primair is gericht op de verbetering van de delinkwent, sekundair op de uitboeting van het delikt en de *contumacia* als een het delikt zelf aanklevende bijzonderheid waardoor dit een medicinale reaktie van de strafwetgever oproept.

Het valt niet te ontkennen dat de Codex tot deze interpretatie aanleiding geeft. Hij doet dit vooreerst door de censuren onder de straffen te rangschikken en als medicinale, dat is op genezing gerichte straffen te kwalificeren (c. 2216). Vervolgens door telkens, bijvoorbeeld reeds in c. 2241 en 2242, over de *contumacia* te spreken als betrof het een *constitutivum* van het betreffende delikt zelf. Eindelijk door te bepalen dat de delinkwent recht op absolutie heeft zodra hij de *contumacia* heeft opgegeven (c. 2248 § 2). Is immers de censuur primair gericht op de verbetering van de delinkwent dan is, naar het schijnt, de logische konsekwentie dat hij ervan moet worden ontslagen zodra dit doel is bereikt. Het is echter bereikt, moet althans in de gangbare opvatting als bereikt worden aangemerkt, zodra aan de *contumacia* een einde is gekomen.

Maar evenmin valt het te ontkennen dat tegenover dit censurenbegrip grote, zelfs, naar het schijnt, onoplosbare moeilijkheden staan.

Bezwaren tegen het heersende censurenbegrip

De meest radikale moeilijkheid is wel dat de kerk in haar censuren aan de delinkwent middelen onttrekt die door Christus en overigens ook middelen die door haar zelf tot diens (en ons aller) „verbetering" zijn ingesteld. Reeds c. 2241 § 1 kondigt aan dat het gaat om de ontneming van zekere geestelijke goederen. Het duidelijkste voorbeeld is de exkommunikatie die

altijd een censuur is (c. 2255 § 2) en welker effekten onscheidbaar zijn (c. 2257 § 1). De geëxkommuniceerde kan geen sakramenten, volgens c. 731 § 1 de „praecipua sanctificationis et salutis media", ontvangen (c. 2260 § 1), dus ook niet de biecht. Hij mist het recht goddelijke diensten bij te wonen (c. 2259 § 1) en is, althans *post sententiam*, uitgesloten van de sakramentaliën (c. 2260 § 1 - hier ontbreekt een verwijzing naar c. 1152: hij kan wél worden geëxorciseerd). Hij heeft geen deel aan de aflaten, *suffragia* en publieke gebeden der kerk (c. 2262 § 1). Men wijst wel eens op de slotklausule van c. 2259 § 1 („non tamen [excommunicatus caret iure assistendi] praedicationi verbi Dei") als een bijzonderheid die de onderhavige opvatting zou bevestigen. Deze verkondiging is, zegt men, een middel om de delinkwent tot inkeer te brengen en mag daarom niet worden uitgesloten. Maar dan verzuimt men te bedenken welke de middelen zijn waarvan hij wél wordt geweerd. Een tweede voorbeeld is het interdikt wanneer dit als censuur wordt toegepast. Wij kunnen hier volstaan met een verwijzing naar c. 2270 § 1: een plaatselijk interdikt verbiedt, hoewel met uitzonderingen, iedere goddelijke dienst of geestelijke solemniteit en c. 2275 § 1 § 2: persoonlijk geïnterdiceerden missen het recht goddelijke diensten, behalve de prediking van Gods woord, bij te wonen; zij mogen geen sakramenten en sakramentaliën toedienen, bedienen en ontvangen.

Een tweede moeilijkheid is dat de omschrijving van de censuur als een straf die primair op bekering en sekundair op uitboeting is gericht onhoudbaarheden vertoont. Deze hangen samen met de betekenis die de adjektieven primair en sekundair, verbonden met het substantief doel *(finis primarius* en *secundarius)*, in het kanoniek recht bezitten. Een sekundair doel is een doel dat bereikt moet worden in zoverre, in die mate als zulks het primaire doel dient. Men vergelijke c. 1013 § 1 waar het primaire en sekundaire doel van het huwelijk wordt omschreven en de daarvoor geldende interpretatie. Zou dus de bedoelde censurendefinitie juist zijn dan stoot men op onhoudbaarheden die eerst theoretisch kunnen worden geformuleerd, daarna met de bepalingen van de Codex zelf geïllustreerd. Theoretisch is het, naar het schijnt, reeds een onhoudbaarheid dat een de gemeenschap betreffend doel, de *expiatio*, ondergeschikt zou zijn aan een doel, de *emendatio*, dat, als zodanig, de delinkwent individueel betreft. Maar daar komt bij dat als de censuur inderdaad een primair op diens bekering gerichte straf zou zijn, hij aanstonds van de censuur niet alleen maar van iedere strafvervolging zou moeten worden ontslagen als zijn bekering een (juridisch vaststaand) feit zou wezen, met andere woorden de censuren in het kerkelijk recht zouden fungeren, althans kunnen fungeren als een beletsel voor de uitboeting van begane delikten. Zij zouden dan als een soort ontkrachting van het strafrecht moeten gekenmerkt worden. De Codex bevestigt deze kritiek in zoverre als hij een strafoplegging kent die met de absolutie van een censuur gepaard moet gaan. De aan alle zich op moraalexamens voorbereidende theologanten welbekende, over de censurenabsolutie door de gewone biechtvader in dringende gevallen handelende c. 2254 gebruikt in zijn derde paragraaf de uitdrukking: „congrua poenitentia et satisfactio pro censura". Of

men „pro" vertaalt met „wegens" dan wel „in plaats van", altijd heeft men hier te doen met een uitdrukking die niet te rijmen valt met de onderhavige opvatting. Waarom zou er een gepaste voldoening opgelegd moeten worden wegens of in plaats van een straf die haar doel - haar definitiedoel als wij zo mogen spreken - zou hebben bereikt? Als men zegt dat een werkelijk bekeerde delinkwent zelf de eventueel nog ontbrekende voldoening zal willen geven, spreekt men ongetwijfeld een treffende waarheid uit, maar verkeert men buiten het gebied van het strafrecht. De vraag is of de Kerk zulk een voldoening kan eisen nadat een door haar vastgestelde straf tot uitwerking is gekomen. Dát zou hier inderdaad het geval zijn als de censuur een primair op verbetering, sekundair op uitboeting gerichte straf was. Men kan wellicht een beroep doen op c. 2215 die de kerkelijke straf definiëert als „privatio alicuius boni ad delinquentis correctionem et delicti punitionem", zeggend dat „correctio" duidelijk op de censuren, „punitio" op de vindikatieve straffen betrekking heeft; maar dit beroep is ijdel aangezien de Codex soms ook als doel der vindikatieve straffen de verbetering van de delinkwent aanwijst: c. 2193, 2223 § 2 2° 3°, 2302, 2304 § 1, 2305 § 2 en als doel der censuren de bescherming der kerkelijke tucht: c. 2246 § 1.

Een derde moeilijkheid is dat de proportionaliteitsnormen welke de Codex voor de kerkelijke straffen opstelt niet op de censuren toepasbaar zijn. C. 2218 begint met de overigens met het natuurlijk rechtsbesef overeenkomende woorden: „In poenis discernendis servetur aequa proportio cum delicto, habita ratione imputabilitatis, scandali et damni". In de canones 2199-2209 wordt uitvoerig vastgesteld welke de faktoren zijn waardoor iemands strafwaardigheid kan toe- of afnemen; in de canones 2223 en 2224 welke de bevoegdheden van de bestraffende autoriteit zijn om een in de wet omschreven sanktie al of niet toe te passen of te mitigeren. Het is duidelijk dat deze vaststellingen en voorzieningen grotendeels ontoepasbaar, zelfs zonder betekenis zijn als het gaat over de censuren. Letten wij slechts op twee feiten. Dat een *latae-sententiae*censuur in werking treedt zonder enig onderzoek naar de omstandigheden waaronder het delikt is begaan. Dat de duur van een straf tot de meest essentiële elementen van haar zwaarte behoort en de gecensureerde in ieder geval recht op absolutie heeft zodra hij zijn *contumacia* opgeeft. Weliswaar zegt c. 2218 § I dat iemands berouw over een bedreven delikt zijn strafwaardigheid vermindert, maar dat is slechts een der faktoren die in die paragraaf worden genoemd. Wij kunnen samenvattend zeggen dat de censuur, als zij inderdaad in wezen een straf zou zijn, met de meer algemene en overigens aan het natuurlijk rechtsbewustzijn beantwoordende strafbeginselen van de Codex in tegenspraak zou wezen.

Een vierde moeilijkheid is dat de gangbare opvatting leidt tot een onhoudbaar *contumacia*begrip. Het begrip dat wij in de literatuur vinden - zo algemeen dat het overbodig is namen te noemen - houdt in vooreerst dat de *contumacia* behoort tot de konstitutie zelf van het delikt, vervolgens dat zij bestaat in een gekwalificeerde verachting (*contemptus*) voor het gezag van de wetgever. Een niet-gekwalificeerde verachting is natuurlijk niet voldoen-

de om de eenvoudige reden dat iedere (bewuste) overtreding van iedere wet verachting inhoudt. *Hoe* moet dan de vereiste verachting worden gekwalificeerd? Het antwoord pleegt gegeven te worden met een verwijzing naar c. 2229 § 3 1°: „Ignorantia legis aut etiam solius poenae..., si non fuerit crassa vel supina, [semper] excusat a medicinalibus, non autem a vindicativis latae sententiae poenis" en c. 2242 § 2: „Si agatur de censuris ferendae sententiae, contumax est qui, non obstantibus monitionibus de quibus in can. 2233, § 2, a delicto non desistit vel patrati delicti poenitentiam cum debita damnorum et scandali reparatione agere detrectat". C. 2233 § 2 zegt dat geen *ferendae-sententiae*censuur mag worden opgelegd als niet de delinkwent van te voren berispt is en vermaand zijn *contumacia* op te geven. De konklusie die men hieruit pleegt te trekken, is dat het een verachting moet zijn welke niet enkel de wet maar ook de straf, meer speciaal de op de overtreding gestelde censuur betreft. Kort samengevat: de voor een censuur vereiste *contumacia* bestaat in de verachting van de delinkwent zowel voor de te overtreden wet als voor de te belopen censuur. Men zou wellicht deze opvatting reeds *à faire* kunnen nemen door op te merken dat, als zij juist zou zijn, de wetgever aan iedere *contumacia* een einde zou kunnen maken door alle censuren af te schaffen. Hij zou dan zijn als de man die in zijn tuin bordjes plaatste met het opschrift: „Het is verboden tegen dit bordje aan te lopen". Maar er zijn moeilijkheden van meer serieuze aard. De eerste is dat de Codex voor het opleggen niet enkel van censuren (c. 2233 § 2) maar als regel ook van vindikatieve straffen voorafgaande *monitiones* eist: c. 1947-1953, 2222 § 1, *coll.* 649, 656 2°, 696 § 2, 2187. De tweede dat volgens c. 2202 § 2 en overigens ook volgens de uitspraken van het gezond verstand onwetendheid ten aanzien van de aan een overtreding verbonden straf slechts een geringe vermindering van de strafwaardigheid meebrengt: „Ignorantia solius poenae imputabilitatem delicti non tollit, sed aliquantum minuit". De derde dat de wetgever voor het als beëindigd aanmerken van de *contumacia* meer eist dan dat aan de beschreven graad van verachting een einde is gekomen. Zou inderdaad de *contumacia* in een bepaalde graad van verachting bestaan en het specifieke element in deze graad de verachting voor de censuur zijn dan zou de wetgever niets meer behoeven te en ook mogen en kunnen eisen dan de aflegging *hier*van. In werkelijkheid eist hij meer. Hij eist alles, dat wil zeggen alles wat de delinkwent kan doen om het begane delikt ongedaan te maken. Men kan ter adstruktie hiervan een groot aantal canones noemen maar het weze voldoende hier nogmaals te verwijzen naar c. 2242 § 3 welke alles samenvat: „Contumaciam desiisse dicendum est, cum reum vere *delicti* commissi poenituerit et simul ipse congruam satisfactionem pro damnis et scandalo dederit aut saltem serio promiserit". Wij onderstrepen. Dus of het een of het ander. Of de *contumacia* heeft betrekking op het delikt zelf met alles wat dit aan uitdelgings- en reparatieëisen meebrengt en dan kan men haar niet definiëren als een speciale graad van gezagsverachting óf zij betreft inderdaad deze graad en dan kan de wetgever de genoemde eisen niet stellen. Het uit de gangbare opvatting voortvloeiende *contumacia*begrip moet als onhoudbaar worden aangemerkt.

Aan deze vier moeilijkheden kan als vijfde worden toegevoegd dat als wij in de Codex zoeken naar duidelijk op de verbetering van de delinkwent gerichte maatregelen, de penitenties van c. 2312 en 2313 eerder in aanmerking komen dan de censuren. De Codex verbindt het substantief penitentie als spontaan met het adjektief *salutaris* (c. 647 § 2 2°), spreekt van penitenties „quae apta[e] censeantur ad emendationem rei" (c. 661 § 1) en bepaalt in c. 2312 § 3: „Poenitentiae non tam secundum quantitatem delicti, quam secundum poenitentis contritionem moderandae sunt". De volgende canon (2313) somt de „voornaamste penitenties" op die alle blijken te bestaan in stichtende, heilzame, geestelijk geneeskrachtige werken als het verrichten van gebeden, het ondernemen van bedevaarten, het onderhouden van een vasten, het geven van aalmoezen, het doen van een retraite. Tegelijk verdient het onze aandacht dat de Codex, hoewel hij de penitenties onder het hoofd *de poenarum speciebus* rangschikt (opschrift van de vierde *titulus* van het vijfde boek, *coll.* c. 2216), een zekere terughoudendheid toont als het erom gaat ze als straffen te kenmerken. C. 2216, waarin zij worden genoemd, begint met de tot niets verplichtende aanhef: „In Ecclesia delinquentes plectuntur"; c. 2312 § 1 zegt dat zij kunnen worden opgelegd: „ut delinquens poenam effugiat"; in c. 6 5° waar gehandeld wordt over de afschaffing der vóór de Codex geldende straffen, worden de penitenties niet genoemd. Misschien mag daarbij terloops worden opgemerkt dat hier, dus in c. 6, de vindikatieve straffen worden aangeduid als „poenae, ut vocant, vindicativae", als werd de wetgever geplaagd door de gedachte dat eigenlijk, in wezen, alle straffen vindikatief zijn. Er is nog een andere canon die op gespannen voet staat met de opvatting als zouden wij in de censuren primair op de verbetering van de delinkwent gerichte straffen moeten zien. Het is c. 2230 welke zich bezighoudt met het bestraffen van onvolwassenen en van dezen zegt: „potius punitionibus educativis, quam censuris aliisve poenis gravioribus vindicativis corrigantur". Wie menen zou aan het werkwoord *corrigere* een argument voor zijn censurenopvatting te kunnen ontlenen, bedenke dat dit werkwoord ook bestraffen zonder meer kan betekenen en het hier zowel met de vindikatieve straffen als de censuren wordt verbonden. Tenslotte mag hier niet een verwijzing naar het indrukwekkende, in c. 2214 § 2 geciteerde *monitum tridentinum* over de strafpraktijk der kerk ontbreken, waarin gezegd wordt: „saepe plus erga corrigendos [agit] benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas".

Elementen voor een beter aanvaardbare opvatting

De konklusie schijnt gewettigd dat er iets hapert aan de heersende censurenopvatting.

Willen wij nu trachten tot een meer bevredigend begrip te komen, dan kunnen wij hiermee beginnen dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen straf- en dwangmaatregelen, strafrecht en dwangrecht.

Beide hebben de strekking de betrokkenen tot bepaalde gedragingen, *alias* het achterwege laten ervan te bewegen, maar terwijl strafmaatregelen

een overtreding veronderstellen, behoeft dat met dwangmaatregelen niet het geval te zijn. Wanneer c. 1072 zegt dat majoristen niet geldig kunnen huwen, is dat een dwangmaatregel ten aanzien van de voor hen geldende celibaatsplicht welke evengoed werkt voor hen die zich tegen deze plicht niet als voor wie zich ertegen wel verzetten. Dwangmaatregelen kunnen absoluut en relatief zijn. Het eerste is het geval wanneer zij de betreffende gedraging onmogelijk, het tweede wanneer zij haar slechts moeilijk maken. De geciteerde c. 1072 is een absolute dwangmaatregel. Alle straffen van de Codex vormen relatieve dwangmaatregelen omdat het altijd voor iedereen mogelijk is de straffen der kerk te trotseren. De staat kan zijn straffen met fysiek geweld exekuteren. De kerk kan dit theoretisch misschien ook, maar praktisch niet. Weten wij eenmaal dat er relatieve dwang bestaat dan moeten wij ook verwachten het dwangverschijnsel in een gegeven rechtssysteem in verschillende graden van beweegkracht te zullen aantreffen. Dit is, gelijk ons blijken zal, met het kanonieke recht ook feitelijk het geval. Het strafrecht pleegt in een behoorlijk geformuleerd rechtssysteem scherp omschreven te zijn. Het dwangrecht daarentegen is altijd moeilijk te omlijnen. De oorzaak is dat het verschillende vormen kan aannemen en zich zodanig kan verbergen dat wat de een nog dwangrecht noemt, de ander niet met die naam zal willen kenmerken. De bepaling van c. 884 dat de *absolutio complicis* ongeldig is, uitgezonderd in doodsgevaar, is een duidelijke vorm van dwangrecht, effektiever misschien nog als zodanig dan de overeenkomstige strafbedreiging van c. 2367. Maar wanneer c. 42 vaststelt in welke gevallen de *subreptio* en de *obreptio* een reskript ongeldig maken, heeft men reeds te doen met een moeilijker te herkennen vorm. Die vaststelling spreekt slechts uit wat uit de natuur der zaak schijnt voort te vloeien, maar zij fungeert feitelijk als een dwangmiddel tegen het verstrekken van valse gegevens, opnieuw misschien nog effektiever dan de overeenkomstige strafbepaling van c. 2361. C. 157 stelt vast dat een Ordinarius niet in een met zijn medewerking of door zijn toedoen vakant geworden kerkelijk ambt geldig kan voorzien door een naaste verwant te benoemen. Dit *is* een dwangbepaling zowel tegen het nepotisme (*cf*. c. 367 § 3, 1359 § 2, 1520 § 2, 1540, 1613) als tegen een willekeurige ambtenadministratie maar als zodanig moeilijker te herkennen dan het eerstgenoemde voorbeeld. Er kunnen dwangbepalingen bestaan die niet zijn neergeschreven, althans behoeven te zijn neergeschreven *om* iemand ergens toe te bewegen maar die toch zo fungeren. Het dwangrecht kan een zodanige omvang aannemen dat men niet gemakkelijk op de gedachte komt van dwangrecht te spreken. C. 593 zegt dat alle religieuzen naar de volmaaktheid moeten streven; c. 731 dat in de bediening en het gebruik der sakramenten de grootste zorg en eerbied moet worden betracht. Men kan het hele religieuzen- respektievelijk sakramentenrecht lezen als een dwangstelsel om deze beide voorschriften waar te maken. Het woord „dwang" klinkt hier niet voor de hand liggend, maar laat ons onthouden wat het in dit verband betekent: een middel om de betrokkenen tot iets te bewegen. De Codex gebruikt ook wel eens „cogere" waar wij een ander werkwoord zouden verwachten: c. 297.

Het is misschien niet nutteloos hier een klein overzicht op te stellen van het dwangrecht zoals het in de *Codex Iuris Canonici* te vinden is, - met de aantekening evenwel dat, zoals in het gezegde besloten ligt, andere opstellingen mogelijk zijn.

Wij vinden dan vooreerst in de Codex die plaatsen waar de wetgever direkt het persoonlijk geweten van de betrokkene inschakelt om een door hem beoogd doel te bereiken. C. 305 zegt dat de Apostolische Vicarii en Prefekten, „onerata graviter eorum conscientia", moeten zorgen voor de opleiding van een inlandse klerus. Deze figuur is zo frekwent dat het wel overbodig is een volledige opsomming te geven. Tot dezelfde kategorie behoren de (eveneens vele) plaatsen waar het afleggen van een eed geëist wordt ter garandering van een door de wetgever gewilde gedraging.

Wij vinden vervolgens de plaatsen waar de wetgever een door hem *niet* gewilde gedraging ongeldig verklaart. Wij hebben een voorbeeld ontmoet in c. 1072. Dit dwangmiddel verkrijgt een bijzondere kracht door wat c. 16 § 1 verklaart: „Nulla ignorantia legum irritantium aut inhabilitantium ab eisdem excusat, nisi aliud expresse dicatur". Ook deze kategorie is te omvangrijk dan dat het zin zou hebben een opsomming te geven.

Een derde kategorie vinden wij in de plaatsen waar aan de *vis, dolus* (in de zin van bedrog) en *metus* een ongeldigmakend effekt wordt verbonden. C. 103 leert ons dat deze verschijnselen niet altijd tot ongeldigheid leiden. Een voorbeeld is c. 1307 § 3: „Votum metu gravi et iniusto emissum ipso iure nullum est". Men kan een opsomming van deze plaatsen vinden in de *Index analytico-alphabeticus* van de Codex, onder de drie genoemde woorden. Aan de daar vermelde plaatsen moet echter worden toegevoegd: onder *dolus* c. 48 § 2, 52, 98 § 1, 103, 169 § 1 1°, 637, 647 § 2 2°, 729, 967, 1054, 1317 § 3, 1321, 1625 § 1, 1786, 1833 1°, 1905 § 2 3°, 2049, 2326, 2353, 2360-2363, 2374 en 2387; onder *metus* c. 132 § 2, 169 § 1 1°, 518 § 3, 971, 973 § 2, 1095 § 1 3°, 1351, 1686, 1751, 2238 en 2390 § 1; onder *vis* c. 518, 552 § 2, 572 § 1 4°, 971, 1087, 1095 § 1 3°, 1317 § 2, 1351, 1696, 1698, 1751, 1857 § 2, 2238, 2343, 2353 en 2390 § 1.

Een vierde kategorie wordt gevormd door de bepalingen die inhouden dat wanneer een handeling niet binnen de door of volgens de wet gestelde tijd geschiedt, onereuze gevolgen intreden. Zulk een gevolg kan zijn dat de bevoegdheid tot het stellen van de handeling naar een andere instantie overgaat. C. 410 § 1 zegt dat ieder kapittel zijn statuten moet hebben; § 3 voegt daaraan toe: „Si, Episcopo edicente ut statuta conficiantur, Capitulum id praestare neglexerit, exacto sexto ab intimatione mense, Episcopus eadem conficiat imponatque capitulo". Een ander gevolg vinden wij in de welbekende bepaling van c. 641 § 2: wanneer een bisschop een uitgetreden religieus langer dan zes jaren in zijn diocees als majorist laat fungeren zonder over diens lot een beslissing te nemen, is deze *ipso facto* geïnkardineerd. Bepalingen van de eerste soort vinden wij in c. 161, 178, 274 1°, 309 § 4, 410 § 3, 432 § 2 en § 3, 512 § 2 1°, 1432 § 3 en 1458 § 1; van de tweede soort in c. 162 § 2, 175, 177 § 1, 181 § 2, 188 2° 7° 8°, 641 § 2, 1122 § 1, 1444 § 2, 1469 § 3, 1710, 1788, 1798, 1860 § 2, 2093 § 1, 2095, 2149 § 1, 2153 § 1,

2160-2161 § 1, 2167, 2169, 2173, 2181, 2254 § 1 § 3, 2305 § 2, 2368 § 2, 2379, 2384 en 2398. Canones uit het procesrecht in engere zin (eerste en tweede deel van het vierde boek) zijn hier niet genoemd omdat daar het vaststellen van *tempora utilia* een bijna alomtegenwoordig verschijnsel is.

Een vijfde kategorie vinden wij in de voorschriften waardoor funktionarissen der kerk aan toezicht worden onderworpen. Dit is een kategorie van grote betekenis. Telkens zien wij dat de Codex wanneer hij een taak in het kerkelijk leven omschrijft ook de instantie aanwijst die op de uitoefening ervan moet toezien. Dit maakt dat leven tot een van boven tot beneden doorzichtig geheel, waarin het voor wie zijn plicht verzuimt buitengewoon moeilijk is zich te verbergen. De Codex bevat een groot aantal voorschriften waarin de plichten van de pastoor omschreven worden. Hij kent aan de deken de taak toe op de uitvoering van die voorschriften toe te zien (c. 447). De deken, op zijn beurt, moet minstens jaarlijks aan de bisschop verslag van zijn bevindingen uitbrengen (c. 449). De bisschop moet toezicht houden op de inachtneming der kerkelijke wetten in zijn diocees (c. 336 § 2). Hij is verplicht ten minste iedere vijf jaar de parochies van zijn diocees te visiteren of te doen visiteren (c. 343 § 1). Verzuimt hij die taak dan moet de aartsbisschop, in overleg met de Heilige Stoel, haar verrichten (c. 274 5°). Overtreedt deze zijn residentieplicht dan moet de oudste suffragaanbisschop de Apostolische Stoel verwittigen (c. 338 § 4). Alle bisschoppen en aartsbisschoppen staan wat de uitoefening van hun ambt betreft onder het toezicht van de *Congregatio Consistorialis* (c. 248 § 3). Zij moeten overigens iedere vijf jaar verslag van hun werk uitbrengen aan de Heilige Stoel (c. 340 § 1) en bij die gelegenheid, of tenminste iedere tien jaar als zij buiten Europa verblijven, de Paus persoonlijk bezoeken (c. 341). Hierbij komt dat de Nuntii en Internuntii, hoewel zij zich niet in de verantwoordelijkheid der bisschoppen mogen mengen (c. 269 § 1), toezicht moeten oefenen op het kerkelijk leven in hun gebied en de Paus van hun bevindingen op de hoogte moeten houden (c. 267 § 1 2°). C. 292 schrijft voor dat de bisschoppen van bepaalde gebieden regelmatig moeten bijeenkomen om over hun gemeenschappelijke zorgen te delibereren, hetwelk een zeker wederzijds toezicht impliceert. Dit is een kleine greep uit een groot komplex. Men kan zich van dit geheel een beeld vormen door, behalve de reeds genoemde, de volgende canones te raadplegen: 78, 133 § 3, 204 § 2, 244, 247 § 4, 274 4°, 281, 290, 291 § 1, 295-301, 307 § 2, 310 § 1, 317, 343-346, 382 § 2, 383 § 1, 415 § 3 2°, 429 § 4 § 5, 432 § 4, 444 § 1, 465 § 5, 470 § 3 § 4, 472 3°, 476 § 7, 499 § 1, 506 § 2, 510-513, 517, 529, 535 § 1 2°, 545 § 3, 550 § 2, 561 § 1, 563, 600 1°, 603 § 1, 604 § 3, 611, 617, 618 § 2 2°, 630 § 2 § 4, 631, 671 6°, 672, 679 § 2, 684, 690 § 1, 691, 842, 843 § 2, 953, 955 § 1, 972, 1182 § 3, 1192, 1261, 1286, 1349, 1357, 1381-1382, 1397, 1425, 1469 § 1 1°, 1478, 1490-1493, 1504, 1509 7° 8°, 1515-1517, 1518-1523, 1525-1527, 1530 § 1 3° § 2, 1532, 1536 § 2, 1539 § 2, 1540-1542, 1545-1550, 1569, 1594, 1597, 2370 en 2413.

Een zesde kategorie vindt men in de canones waarin wordt voorgeschreven van bepaalde verrichtingen aantekening te houden. Wanneer c. 843 § 1 een dergelijk voorschrift geeft ten aanzien van de misstipendia en

§ 2 vaststelt dat de Ordinarii de betreffende boeken minstens eens per jaar moeten kontroleren, is het duidelijk dat wij ook hier met een dwangmiddel te doen hebben. Aantekening verdient dat de Codex nergens vaststelt hoe lang deze aantekeningen moeten worden bewaard tenzij ten aanzien van de dokumenten die in het geheim archief van een bisdom thuishoren (c. 379 § 1, *coll.* 1645). Men vindt deze voorschriften in de canones 171 § 5, 186, 239 23°, 300 § 1, 304 § 1, 372-384, 415 § 2 2°, 444 § 2, 447 § 1 4° § 3, 470, 510, 576 § 2, 663, 666, 694 § 2, 761, 777-778, 798-799, 843-844, 1010-1011, 1046-1047, 1103, 1107, 1158, 1184 6°, 1238, 1296 § 2, 1299 § 3, 1483 § 3, 1522 2° 3°, 1523 5° 6°, 1813 § 1 4° *coll.* 1814, 1988, 2142, 2143 § 2, 2225, 2309 § 2 § 5, 2383, 2405 en 2406 § 1. Ook hier zijn de desbetreffende voorschriften uit het eerste en tweede deel van het vierde boek onvermeld gebleven omdat het gehele kanonieke procesrecht het adagium volgt: *Quod non est in actis, non est in mundo:* c. 1585 § 1. Dat recht kent zelfs geen mondelinge pleidooien: c. 1866 § 1, *coll.* 1863 § 1 en 2081. Tot deze zesde kategorie zijn ook de gevallen te herleiden waarin de Codex aan instellingen voorschrijft statuten te bezitten: c. 324, 410, 488 1°, 673 § 1, 675, 689, 723 3°, 1357 § 3, 1376 § 2, 1418, 1428 § 1, 1490 en 1548-1549.

Een zevende kategorie wordt gevormd door de strafbepalingen die in de Codex voorkomen. Het wetboek zelf spreekt herhaaldelijk over de straf als een dwangmiddel. Het gebruikt uitdrukkingen als *poenis cogere* (c. 2348, 2359 § 1, 2376, 2394 2°, 2401), *compellere* (c. 359 § 2, 2407), *ad aliquid adigere* (c. 1346 § 2, 2344), *ad officium* (plicht) *reducere* (c. 1640 § 2). De in de Codex buiten het derde deel van het vijfde boek *(De poenis in singula delicta:* c. 2314-2414) voorkomende strafbedreigingen zijn te vinden in c. 359 § 2, 483 1°, 603, 604 § 3, 631 § 2, 671 1°, 1333 § 2, 1346 § 2, 1554, 1625, 1640 § 2, 1665 § 2, 1666, 1743 § 3, 1755 § 3, 1766 § 2, 1794, 1845, 1916 § 1, 1924, 2144 § 2, 2170, 2173, 2174 § 2, 2177, 2183, 2184, 2186-2194, 2221, 2231, 2235, 2280 § 2 en 2310.

Een achtste kategorie vinden wij in die groepen van hetzij bijeen hetzij verspreid staande voorschriften die als geheel een dwangkarakter bezitten. Hier vooral is het moeilijk een keuze te maken omdat ten slotte wel iedere canon steun geeft aan wat door de wetgever wordt nagestreefd. Intussen is het wel mogelijk enkele bijzonder karakteristieke groepen aan te wijzen. Eerst de bijeenstaande voorschriften. De *titulus De obligationibus clericorum* (c. 124-144) is van die aard. Het *caput De forma celebrationis matrimonii* (c. 1094-1103) urgeert de plicht huwelijken te sluiten *in facie ecclesiae.* C. 1277 § 1 verbiedt personen die niet door de kerk als heiligen of zaligen zijn erkend publiek te vereren. Hieraan beantwoordt de *titulus De processu beatificationis Servorum Dei per viam non cultus* (c. 2037-2124). Andere passages die tot deze kategorie horen, zijn *De fidei professione* (c. 1406-1408), *De actionibus et exceptionibus* (c. 1667-1705, met uitzondering van c. 1690-1692 en 1701-1705), *De modo procedendi contra clericos non residentes, - clericos concubinarios, - parochum in adimplendis paroecialibus officiis negligentem* (c. 2168-2185). Verspreid staande voorschriften vindt men betreffende de aan verschillende kerkelijke ambten verbonden residen-

tieplicht, de door de religieuzen te onderhouden klausuur, de voor verschillende kolleges geldende plicht regelmatig in vergadering bijeen te komen, de regeling en de vaststelling der gevolgen van de illegitimiteit. Eindelijk kan men tot deze kategorie alles terugbrengen wat de Codex in het vierde boek *(De Processibus)* zegt over het behandelen in een hogere instantie van zaken die in een lagere zijn afgedaan. In die gevallen moeten alle betreffende dokumenten (mét de motiveringen) aan de hogere instantie worden voorgelegd. Overigens fungeert het gehele procesrecht als een dwangstelsel ten aanzien van alle bepalingen van de Codex, ook die van het procesrecht zelf.

Men kan hieraan als negende kategorie het geheel der dwangbepalingen toevoegen die in de voorgaande kategorieën geen plaats vinden. C. 1240 § 1 2° verbiedt geëxkommuniceerden *post sententiam* op gewijde aarde te begraven. Hieraan beantwoordt de dwangbepaling van c. 1242 dat het lichaam van een *vitandus* dat daar toch begraven zou zijn, als dat gevoegelijk kan, moet worden uitgegraven. C. 129 verklaart dat geestelijken na het ontvangen van het priesterschap hun gewijde studie moeten bijhouden. Hieraan beantwoorden de dwangbepalingen die men vinden kan in c. 130, 131, 331 § 1 5°, 367 § 1, 389, 396 § 3, 399 § 1 § 2, 404, 421 § 1 1° 2°, 423, 434 § 2, 448 § 1, 453 § 2, 459, 590, 591, 623, 877, 1340 § 1 § 2, 1360 § 1, 1366 § 1, 1373 § 2, 1378, 1380, 1393 § 3, 1400, 1462, 1573 § 4, 1574 § 1, 1589 § 1, 1598 § 2, 2017, 2018, 2066 § 2, 2376 en 2377. Andere tot deze kategorie behorende dwangbepalingen zijn: c. 40, 54 § 1, 77, 78, 116, *coll.* 111 § 1, 123, 132 § 3, 133, 134, 136 § 1 § 3, 141 § 2, 153 § 3, 156 § 3, 162 § 2, 167 § 1 3°-5° § 2, 171 § 3, 173 2°, 182 § 1, 188 2°-8°, 192 § 2, 232 § 2 1°, 276, *coll.* 275, 279, 311, 331 § 14°, 339 § 6, 376-382, 395, 400 § 2, 409 § 1, 434 § 3, 444, 463 § 2, 465 § 4 § 5, 473 § 2, 477 § 2, 521 § 1, 542 1° (*octavo*), 566 § 2 4°, 571 § 2, 574 § 2, 587 § 2, 616, 634, 646, 669-672, 693 § 1, 696 § 2, 729, 731 § 2, 765 2°, 766 2°, 795 2°, 855, 860, 873 § 3, 893-900, 904, 909, 925 § 1, 953, 960 § 2, 980 § 2 § 3, *coll.* 974 § 1 7°, 984 5°, 985, 987 3° 5° 7°, 998-1000, 1001 § 4, 1017 § 3, 1022-1030, 1053, 1056, 1061 § 2, 1064 3°, 1065, 1066, 1074, 1075, 1078, 1092 1°, 1095 § 1 1°, 1097 § 3, 1103 § 3, 1106, 1129-1132, 1165 § 2, 1172-1177, 1202, § 2, 1203 § 2, 1207, 1212, 1240-1242, 1299 § 3, 1301, 1318 § 2, 1371, 1397, 1399 5° 10°, 1435 § 1 3° 4°, 1441, 1453 § 1 § 3, 1465, 1470 § 1 6° § 2 § 4, 1475 § 2, 1509 3°, 1512, 1528, 1534, 1536 § 3, 1587, 1622 § 2 § 3, 1624-1626, 1629 § 1, 1644 § 3, 1665 § 2, 1666, 1710, 1718, 1723, 1729 § 1, 1743 § 2, *coll.* § 1, 1757 § 2 1°, 2°, 1767 § 2 § 4, 1788, 1797 § 2, 1798, 1800 § 4, 1821 § 2, 1824 § 2, 1842-1851, *coll.* 1880 8°, 1854-1857, 1909 § 2, 1931, 1941 § 2, 1953, 1967-1969, *coll.* 1984, 1971 § 1 1°, 1986, 1991, 1996, 2010, 2014, 2023, 2026, 2030, 2033 § 2 § 3, 2039 § 1, 2041, 2042-2048, 2061, 2098-2100, 2143 § 3, 2144 § 2, 2146 § 3, 2147 § 2 3° 4° 5°, 2154 § 2, 2297 en 2299 § 3.

Het eerste wat wij ons ter bereiking van een meer bevredigend censurenbegrip moesten realiseren, was dat er onderscheid gemaakt moet worden tussen straf- en dwangmaatregelen.

Het tweede is dat voor ieder, dus ook het kanonieke strafsysteem, de beschikking over dwangmiddelen onmisbaar is.

De staat gebruikt hiervoor zijn politie die delinkwenten, respektievelijk verdachten moet kunnen overweldigen, arresteren, voor de rechter brengen, gevangen houden, eventueel aan lijfstraffen onderwerpen. De kerk bezit weliswaar, naar c. 2198 verklaart, de bevoegdheid tegen overtreders van haar wetten de hulp van de wereldlijke arm in te roepen, volgens de traditionele leer zelfs te eisen. Zij zou wel, naar sommiger opvatting althans, bevoegd zijn zelf geweld te gebruiken. Maar het behoeft wel geen betoog dat als dat alles was, haar strafrecht grotendeels ontoepasbaar zou blijven. Misschien kan men zich een systeem denken waarbij de kerk zich bepaalt tot het opleggen van haar straffen als in geweten bindende voorschriften, ongeveer zoals de penitentie wordt opgelegd in de biecht; maar dan moet men uit het oog verliezen dat de biecht berouw en de daarin besloten bereidvaardigheid veronderstelt en het strafrecht ook buiten die veronderstelling moet kunnen funktioneren. Overigens staat ook het kanonieke recht op het standpunt dat een delinkwent niet aan zijn eigen veroordeling hoeft mede te werken: c. 1743 § 1, 1744, *coll.* 1830 § 2.

Wij kunnen samenvattend zeggen dat het kanoniek strafrecht de beschikking over effektieve, voor de kerk feitelijk hanteerbare dwangmiddelen eist.

Het derde is dat de censuren als zodanige dwangmiddelen fungeren en wel als dwangmiddelen die *in* het strafrecht zijn geïnkorporeerd, met andere woorden er deel van uitmaken.

Zeker is er van de censuren nog meer te zeggen. Met name de exkommunikatie is een zaak die niet enkel voor de kanonist maar ook voor de dogmatikus belang heeft. Even zeker heeft de censuur met de zuivere straffen belangrijke trekken gemeen. Zij reageert op delikten en daarop alleen. Zij verbergt vindikatieve elementen. Zij is dan ook een in het strafrecht geinkorporeerde instelling. Maar dit neemt niet weg dat zij zich als zodanig niet als een straf maar als een dwangmiddel gedraagt. De dwang die zij oefent is wel effektief maar niet absoluut. Tenslotte kan iedere delinkwent de censuren met alles wat zij inhouden en meebrengen naast zich neerleggen. Men kan evenwel zeggen dat de kerk door haar censuren alles tegen hem in het veld brengt wat zij beschikbaar heeft. In deze zin is de censuur een maximaal dwangmiddel. Laat ons trachten het een en ander aan de hand der feiten toe te lichten.

Niet iedere exkommunikatie ontneemt de delinkwent alles waarvan hij ontdaan kan worden. Wij moeten, hoewel de effekten van deze censuur onscheidbaar heten (c. 2257 § 1), reeds rekening houden met het verschil tussen wel en niet gevonnisde delinkwenten, tussen de *tolerati* en *vitandi*. Wel echter kan men, naar het schijnt, zeggen dat de kerk iedere geëxkommuniceerde altijd alles ontneemt wat het gezond verstand en de eisen van een goede administratie haar toestaan hem te ontnemen. Men denkt als men het eerste zegt aan de verschillende effekten *ante* en *post sententiam;* bij het tweede aan de bepaling dat de geëxkommuniceerde zijn ambtelijke positie in de kerk behoudt, tenzij hij *vitandus* is (c. 2266). Zij brengt de delinkwent

in een ware geestelijke nood, tenminste als hij nog gelooft en zorg heeft voor zijn eeuwige zaligheid. Zij raakt tot aan zijn finantiële bestaansvoorwaarden: c. 2263 verbiedt hem zijn kerkelijke ambten uit te oefenen; c. 2266 ontneemt hem, *post sententiam,* alle inkomsten uit kerkelijke bronnen. Maar hiermee is haar laatste woord niet gesproken. C. 2340 § 1 zegt dat een geëxkommuniceerde die zich niet binnen het jaar van zijn censuur zuivert, geldt als verdacht van ketterij. C. 2315 bepaalt dat de *suspectus de haeresi,* wanneer hij niet binnen de zes maanden de oorzaak wegneemt, geldt als ketter en valt onder de voor ketters geldende straffen. Men weet dat in het kerkelijk strafrecht - niet daarbuiten: c. 1325 § 2 - de ketterij en het schisma gelijkstaan aan afval van het geloof (c. 2314 § 1).

Men kan zich afvragen wat naast een aldus werkende exkommunikatie het interdikt (als censuur) en de suspensie *(idem)* nog betekenen. Het antwoord kan, naar het schijnt, kort zijn. Karakteristiek voor deze maatregelen is dat zij gemeenschappen als zodanig kunnen treffen (c. 2255 § 2). Het interdikt kan in zijn werking zelfs lokaal zijn *(ibid.).* Zij hebben dus de kracht om buiten wat de exkommunikatie reeds doet, de reaktie van de gemeenschap tegen de delinkwent(en) in werking te stellen. De suspensie betreft alleen geestelijken. Op hen is de greep der kerk uiteraard sterker dan op de andere gelovigen. Daarom kan tegenover hen vaak met meer beperkte dwangmiddelen (wat de suspensies *zijn)* worden volstaan. De suspensie, zo geïnterpreteerd, bewijst slechts dat de kerk geen hardere dwangmiddelen gebruikt dan voor haar doel noodzakelijk zijn. Overigens kan verachting zowel van het interdikt als de suspensie weer tot exkommunikatie leiden (c. 2331 § 1, *coll.* 1933 § 4).

Wij kunnen samenvattend zeggen dat de censuren fungeren als dwangmiddelen in strafverband.

Toepassing

Weten wij dit eenmaal dan kunnen wij gaan trachten de feitelijke gegevens van de Codex tot een samenhangend geheel te verenigen.

Letten wij vooreerst op de verhouding van de censuren tot de vindikatieve straffen en de penitenties.

De censuur, kan men in het licht van het voorgaande zeggen, is het middel waardoor de kerk haar delinkwenten arresteert en voor de rechter brengt. Die rechter is de *ille, a quo censurae absolutio petitur* van c. 2242 § 3. Het kan de gewone biechtvader zijn of een hoger geplaatste funktionaris, optredend *in foro externo* of *interno* al naar de ligging van de casus (c. 2253). De rechter heeft dan een drievoudige taak. Vast te stellen of de delinkwent inderdaad tot inkeer is gekomen. Hem de voorschriften te geven die het delikt eventueel noodzakelijk heeft gemaakt. Hem de (vindikatieve) bestraffing op te leggen die hij heeft verdiend. Het eerste wordt in de Codex duidelijk gezegd: „iudicare autem utrum poenitentia vera sit, satisfactio congrua aut eiusdem promissio seria, necne, illius est a quo absolutio petitur" (c. 2242 § 3). Het tweede wordt *niet* gezegd maar kan, naar het schijnt, worden afgeleid vooreerst uit de algemene stijl der kerk, die steeds erop uit is de maat-

regelen te treffen die zij noodzakelijk acht, vervolgens uit de plaatsen waar gezegd wordt dat de delinkwent moet *mandatis parere* (c. 2252), *stare mandatis* (c. 2254 § 1 § 2) van de door het recht aangewezen *absolvens*. Ook als het gaat over de kwijtschelding van vindikatieve straffen wordt die uitdrukking gebruikt: c. 2290 § 1. Het derde wordt weer in de Codex gezegd, hoewel *niet* duidelijk. In c. 2248 § 2 lezen wij: „a censura... absolvens, potest, si res ferat, pro patrato delicto congruam vindicativam poenam vel poenitentiam infligere". Vergelijken wij hiermee c. 2254 § 3 waar gezegd wordt dat de gewone biechtvader, wanneer hij zelf een gereserveerde absolutie kan afwikkelen, dit moet doen „imposita congrua poenitentia et satisfactione pro censura", dan moeten wij konkluderen dat hier van een althans *per se* geldende plicht sprake is. Wat betekent dan het werkwoord „potest" en de klausule „si res ferat"? Men kan daarbij denken aan de bepaling van c. 2223 § 3 2° en 2289: dat de rechter een door de delinkwent verdiende straf, zelfs als deze door de wet is voorgeschreven, soms kan inhouden of opschorten; maar zeker moet men ook ermee rekening houden dat de censuur zelf vindikatieve elementen verbergt. De *absolvens* kan tot de bevinding komen dat de delinkwent door de censuur zelf reeds genoeg, zelfs meer dan genoeg bestraft is èn dan handelen als de wereldlijke rechter die iemand een vrijheidsstraf oplegt met aftrek van voorarrest. Een dergelijk vonnis kan tot onmiddellijke invrijheidstelling leiden. Men kan zich in dit licht afvragen of de Codex geen onnauwkeurigheid begaat wanneer hij in c. 2290 § 2, waar het gaat over de kwijtschelding door de gewone biechtvader van een vindikatieve straf, naar c. 2254 § 3 verwijst, waar het dus gaat over censuren. Misschien kan men de tekst sauveren door op te merken dat op de laatstgenoemde plaats niet de term „poena" maar „poenitentia" wordt gebruikt en volgens c. 1312 § 1 penitenties kunnen dienen „ut delinquens... poenae contractae... dispensationem recipiat". De *dispensatie* betreft alleen de vindikatieve straffen. Wat hiervan zij, in ieder geval is voor de beslissing betreffende het al of niet opleggen van een vindikatieve bestraffing bij de censurenabsolutie onderzoek nodig en hier is het dus dat alles wat de Codex zegt over de zwaarte der delikten, de graden van toerekenbaarheid, de bepaling van de strafmaat tot zijn recht moet komen. Hier en hier alleen wordt wat de censuren betreft het kanoniek strafrecht werkelijk toegepast. Zelfs in de oplegging van een *ferendae-sententiae*censuur vindt men zulk een toepassing niet. Want hoe zal men spreken van een strafmaat als de duur van de maatregel bepaald wordt door de reakties van de delinkwent?

De verhouding van de censuren tot de vindikatieve straffen en de penitenties is dus, naar het schijnt, dat gene dienen om een juiste toepassing van deze mogelijk te maken. Wij mogen een bevestiging hiervan zien in de uitdrukking van c. 2286 dat vindikatieve straffen direkt - er staat dus niet „primair" - op de uitboeting van het delikt gericht zijn. De censuren zijn indirekt op hetzelfde doel gericht. Een toepassing van deze verhouding vinden wij in c. 2363 waar gezegd wordt dat wie een biechtvader valselijk *de sollicitationis crimine* heeft aangeklaagd in geen geval van de daaraan

verbonden exkommunikatie ontslagen kan worden tenzij hij alles naar best vermogen herstelt ,,imposita insuper gravi ac diuturna poenitentia".

Wenden wij ons vervolgens tot het *contumacia*begrip.

Het geschetste verloop vertoont een bijzonderheid die aan dat begrip, zoals het uit de feitelijke disposities (niet altijd uit de terminologie) van de Codex spreekt, perfekt beantwoordt. Deze is dat de delinkwent aan de druk van de censuur onderworpen blijft zolang hij volhardt in zijn door het delikt aangenomen houding. Men drukt dit korrekt uit door te zeggen: zolang hij daarin *contumax* is. De *contumacia,* aldus verstaan, betreft dus niet het delikt zelf noch de gesteltenis waarin het wordt bedreven maar de houding die erop volgt. De kerk tracht door haar censuur de delinkwent op de knieën te dwingen en hem ertoe te brengen vergiffenis te vragen. Zolang hij dat niet doet, duurt, zodra hij daartoe overgaat, eindigt zijn *contumacia.* Aan dit *contumacia*begrip nu beantwoorden de feitelijke disposities van de Codex. C. 2242 § 3 zegt: ,,Contumaciam disiisse dicendum est, cum reum vere delicti commissi poenituerit et simul ipse congruam satisfactionem pro damnis et scandalo dederit aut saltem serio promiserit"; c. 2248 § 2: ,,Absolutio denegari nequit cum primum delinquens a contumacia recesserit ad normam can. 2242, § 3". C. 2188 2° verklaart dat een *suspensio ex informata conscientia* niet als censuur kan worden opgelegd tenzij de betrokkene van de oorzaak op de hoogte wordt gesteld, - wat anders niet noodzakelijk is: c. 2193. Maar de terminologie van het wetboek staat, hier en daar tenminste, met dit begrip op gespannen voet. Men vergelijke c. 2242 § 1: ,,Censura punitur tantummodo delictum externum, grave, consummatum, cum contumacia coniunctum". Blijkbaar staat die terminologie onder de invloed van de traditionele opvatting die ook reeds vóór de Codex heerste zoals men kan konstateren door niets anders te raadplegen dan de *Dictionnaire de Théologie Catholique* s.v. *Censures Ecclésiastiques*. Het betreffende deel is van 1910. Overwegen wij dus dat in het recht (zoals in alle andere dingen) feiten belangrijker zijn dan woorden, dan mogen wij konkluderen dat dit *contumacia*begrip harmonieert met de censurendiscipline der kerk.

De opvatting waartoe wij zijn gekomen, kan als volgt worden samengevat. De censuren zijn als zodanig geen straffen maar dwangmiddelen, hoewel zij ten eerste strafelementen bevatten en ten tweede tot het strafrecht en daartoe alleen behoren. Zij hebben ten doel de delinkwent aan de bestraffende en eventueel voor hem noodzakelijk geworden regelende macht der kerk te onderwerpen. De kerk heeft feitelijk en praktisch daarvoor geen andere middelen beschikbaar.

Wij mogen een bevestiging van deze opvatting zien in de omstandigheid dat de Codex tot driemaal toe de censuren tegenover de straffen stelt: c. 603 § 1 (,,poenis quoque ac censuris"), 1924 (,,ad poenas autem spirituales [!] et ad censuras"), 1939 § 2 (,,poenae vel censurae").

Rest de vraag of deze opvatting, als zij juist is, tot praktische konsekwenties leidt en, zo ja, welke deze zijn.

Wij kunnen in het antwoord op drie dingen letten: de formulering van

het strafrecht in de Codex, de praktische toepassing van het censurenrecht, de desbetreffende doktrine.

Wat dus het eerste betreft, is het zeker een nadeel (als dus de geschetste opvatting juist is) dat de Codex de censuren met de eigenlijke strafmaatregelen onder dezelfde noemer brengt (c. 2216). Logischer zou het zijn eerst gene als dwang-, dan deze als strafmaatregelen te behandelen. Voorts is de naam *poena medicinalis* misleidend. Reeds een omkering tot *medicina poenalis* zou een verbetering wezen. Maar een sterkere oplossing is wellicht mogelijk. Verder zouden de uitdrukkingen veranderd moeten worden die het gekritiseerde *contumacia*begrip ondersteunen. Dan zou duidelijker gezegd moeten worden dat wie van de censuur absolveert *per se* een vindikatieve bestraffing moet opleggen. Eindelijk zou *ad hoc* moeten worden gezegd dat het tot de taak van dezelfde behoort de delinkwent mede te delen welke eventuele nieuwe voorschriften deze zal moeten onderhouden.

Het tweede ligt in dit eerste, vooral de laatste twee punten ervan, besloten en behoeft, naar het schijnt, geen nadere uitwerking.

Het derde is wel het voornaamste. De traditionele opvatting is geëigend ergernis te wekken. Gelooft dan de kerk, kan men vragen, zo weinig in de door Christus ingestelde heilsmiddelen dat zij deze onttrekt aan wie zij wil verbeteren? Hecht zij zo weinig waarde aan haar eigen beginselen omtrent de kriminele aansprakelijkheid en de strafmaat dat zij deze uit het oog verliest als zij naar de censuren grijpt? Alleen een goed doordachte censurenopvatting kan deze vragen beantwoorden. Zij zal daarbij kunnen letten op de bepaling van c. 595 § 3: „Si... post ultimam sacramentalem confessionem religiosus communitati gravi scandalo fuerit aut gravem et externam culpam patraverit, donec ad poenitentiae sacramentum denuo accesserit, Superior potest eum, ne ad sacram communionem accedat, prohibere". Alleen bij zulk een opvatting kan het duidelijk worden dat wij in de censuren-, meer speciaal de exkommunikatietucht der kerk te doen hebben met de juridische toepassing van de eenvoudige, uit de heilige schrift zelf af te leiden regel dat wie, na gezondigd te hebben, ter heilige tafel wil naderen, eerst moet gaan biechten en niemand dit met vrucht kan doen zonder berouw over zijn zonden en het vaste voornemen zijn leven te beteren.

Den Haag J. H. C. CREYGHTON, S.J.

SUMMARY

Censures as means of coercion

The traditional view according to which a censure is an ecclesiastical penalty which has for its primary purpose the correction of the delinquent and for its secondary purpose the expiation of the offence, is open to dispute. The Church, by her censures, deprives the delinquent of her chief means of sanctification. A social purpose (expiation) cannot be secondary to an individual purpose (correction, emendation), and the Code of Canon Law recognizes an imposition of a penalty coupled with the absolution from a censure. The canons apply standards to the severity of the offence and the measure of punishment which are inapplicable to censures. The traditional view leads to a notion of *contumacy* which is untenable. The Code recognizes other means of correction of delinquents.

In order to arrive at a notion which is more acceptable we must remember:
— that there is a difference between coercive law and vindictive law (the Code includes an extensive system of coercive rules);
— that no penal law can be administered and enforced without corresponding means of coercion;
— that censures serve as such means of coercion, which in fact are the only ones the Church has at her disposal.

Given these facts we find that the censures function as a means which makes the inflicton of vindictive penalties possible - more as *medicinae poenales* than as *poenae medicinales;* and that contumacy does not bear upon the constitution of the offence, but bears upon the delinquent's subsequent attitude. In line herewith are the actual dispositions, although not always the wording, of the Code.

The view advocated here carries with it consequences for the formulation of penal law in the Code of Canon Law, for the practical application of the law of censures, and, above all, for the doctrine of censures.

GOD IN HET OPUS POSTUMUM VAN IMMANUEL KANT

Er wordt wel eens meer gezegd dat de kantiaanse of kritische wijsbegeerte aan het moderne, geciviliseerde heidendom ten grondslag ligt. Of nu veel van onze tijdgenoten „De religie binnen de grenzen van de loutere Rede" aandachtig bestudeerd hebben, daar kan aan getwijfeld worden. Dit boek staat trouwens, zoals Kants meeste werken, op de Index, en vraagt bovendien nogal veel moed om gelezen te worden. Maar heden ten dage zijn er over de gehele wereld miljoenen mensen, die weten, of ergens gelezen of gehoord hebben, dat KANT nu eenmaal kritisch en wetenschappelijk heeft uitgemaakt dat men over het bestaan van God niets weten kan, dat Godsbewijzen onmogelijk zijn, en dat een modern man derhalve zoniet atheïst dan toch agnosticus is. Nu lees ik echter in het Opus postumum van Immanuel Kant de volgende paragraaf: „Een wezen dat oorspronkelijk voor natuur en vrijheid algemeen wetgevend is, is God. Niet enkel het hoogste wezen, maar ook het hoogste verstand en (wat heiligheid betreft) het hoogste goed. Ens summum, summa intelligentia, summum bonum. Zijn loutere idee is meteen bewijs van zijn existentie" [1]). Hier rijst zeker de verwondering en de vraag of de grote wijsgeer van Koenigsberg wellicht verkeerd begrepen werd, of hij misschien in zijn laatste levensjaren zijn vroegere godsdienstfilosofie zou hebben herzien. Op deze vraag zullen wij aan de hand van sommige minder bekende teksten uit het Opus postumum, een antwoord geven. Om een vlotte lezing mogelijk te maken, weze het ons vergund een getrouwe vertaling te bieden en telkens naar de oorspronkelijke duitse tekst te verwijzen.

Duidelijkheidshalve moet aan ons onderzoek een korte karakterizering van het eigenaardig, na de dood van de schrijver uitgegeven werk voorafgaan. Naar de biografen ons meedelen, arbeidde KANT van 1796 tot 1803 aan een groots opgezet werk, dat hij in de conversatie graag zijn 'chef d'oeuvre' noemde. Het moest het kritisch systeem van de transcendentaalfilosofie voltooien. Na zijn afsterven in 1804 vond men twaalf kaften, soms tot de omslag toe volgeschreven, zonder duidelijke samenhang, met veel hernemingen en herhalingen. De nagelaten schriften leken eerder op een dagboek dan op een wetenschappelijk tractaat. Van de publicatie werd dan ook afgezien, „om KANTS nagedachtenis geen oneer aan te doen". In 1860 zou de grootste autoriteit van de nieuwere wijsgerige geschiedschrijving, Kuno FISCHER, nog verklaren dat het manuscript niet au sérieux kon worden genomen. Tegen deze aprioristische houding kwam in 1888 de Hamburgse dominee Albrecht Krause in verweer, en trachtte in twee verschillende

---

[1]) *Opus postumum,* I, b. 14, 3-7; cfr. GIBELIN, p. 7.

boeken [2]) de laatste gedachten van I. KANT voor het publiek toegankelijk te maken. Het duurde echter nog tot 1917, vooraleer de knappe Kantspecialist Erich ADICKES erin slaagde om de juiste chronologie van de twaalf nagelaten bundels met zekerheid te bepalen. Van zijn hand verscheen in 1920 een standaardwerk over het Opus postumum [3]), waarin het oorspronkelijk kantiaans opzet zoveel mogelijk wordt gereconstrueerd en beoordeeld. In 1931 betoonde ook de franse filosofie een levendige belangstelling voor Kants laatste geschriften, in de vorm van een studie over het kantiaans idealisme door Pierre LACHIEZE-REY [4]). En in 1950 vertaalde J. GIBELIN [5]) een keur van teksten uit de wetenschappelijke Akademie-uitgave van het Opus postumum. Deze laatste uitgave [6]) kon immers eerst in 1938 in twee boekdelen, die samen circa 1300 blz. beslaan, tot stand komen. Maar zij is niet alleen van een onberispelijk kritisch apparaat voorzien, zij bevat ook een zeer gedetailleerd register, waardoor aan het onsystematisch karakter van het O.p. wordt verholpen, zonder aan de wetenschappelijke authenticiteit afbreuk te doen.

Het is nu evenwel juist dat onsystematisch karakter, waardoor KANTS laatste gedachten zo aantrekkelijk en belangrijk worden in hedendaagse ogen. Het is echter niet zó alsof men hier zoals bij FICHTE of SCHELLING met een 'Spätphilosophie' zou te doen hebben, waarin de wijsgeer vroegere opvattingen zou herroepen of voorbijstreven. Een dergelijke retractering zou weinig in de lijn van het criticisme liggen, dat nu eenmaal uiteraard methodisch heeft willen vastleggen wat de mens weten kan, en welke grenzen onze rede niet overschrijden mag. Van dit eigenaardig antirationeel rationalisme blijft I. KANT de onbetwiste en tot het einde hyperluciede initiator. Maar niettemin ziet men de wijsgeer en zijn werk anders, wanneer men hem ook in het O.p. heeft leren kennen. Her verschil is eerder van psychologische dan wel van strikt logische aard. We krijgen hier eerder de mens zoals hij onbevangen voor zich zelf dacht, in korte, knappe, soms onvoltooide paragrafen, in later te verbeteren aforisme of essay. Het steeds verder zoeken naar andere en betere formulering van het onzegbare, openbaart wellicht méér over de kantiaanse mentaliteit dan de gebonden, polemische en soms breedsprakige uiteenzettingen van de drie grote kritieken: van de reine rede, van de praktische rede en van het oordeel.

Laten wij derhalve tot ons aanvankelijk citaat terugkeren: ,,Een wezen dat oorspronkelijk voor natuur en vrijheid algemeen wetgevend is, is God. Niet enkel het hoogste wezen maar ook het hoogste verstand en (wat heiligheid betreft) het hoogste goed. Ens summum, summa intelligentia, summum

---

[2]) Albrecht KRAUSE, *Das nachlassene Werk I. Kants*, 1888. Idem, *Die letzten Gedanken I. Kants*, 1902.

[3]) Erich ADICKES, *Kants Opus postumum*, Berlin, 1920.

[4]) Pierre LACHIEZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1931, 2de 1950.

[5]) J. GIBELIN, *Emmanuel Kant: Opus postumum, textes choisis et traduits*, Paris, Vrin, 1950.

[6]) Preuszische Akademie der Wissenschaften, *Kants gesammelte Schriften*, Berlin und Leipzig, Band XXI 1936, Band XXII 1938.

bonum. Zijn loutere idee is meteen bewijs van zijn existentie." Over God schrijft KANT hoofdzakelijk in het zogenaamde I Konvolut. Deze bundel is evenwel zonder enige twijfel de laatste in datum en loopt van december 1800 tot één jaar voor KANTS dood in 1804. We kunnen ons onderzoek dus zinvol tot de 155 bladzijden beperken, die hij in de Akademie-uitgave vertegenwoordigt. Een zin als „zijn loutere idee is meteen bewijs van zijn existentie" moet al wie iets van de kritiek der reine rede afweet, grondig verbazen. Wijst dergelijke formule nu juist niet op het ontologisch argument, dat ook door minder kritische wijsgeren als Godsbewijs wordt van de hand gewezen? En heeft de kantiaanse kritiek niet altijd beweerd dat de Godsidee maar een ideaal van ons denken is, een problematisch begrip van de dialectische rede, waarvan de realiteit enkel als postulaat van de zedelijk-praktische rede kan worden aangenomen? Inderdaad, en wij zijn zeker niet geneigd om van de aangehaalde tekst misbruik te maken. Doch het misverstand bestaat waarschijnlijk hierin, dat, waar KANT beklemtoont dat Gods bestaan louter postulaat is van de morele rede, wij begrijpen dat het *maar* een postulaat is. Hoezeer dit psychologisch verschillend is, moge uit twee volgende teksten blijken. Het O.p. aarzelt niet om aan de Godsidee de grootste werkelijkheid toe te kennen: „Onder het begrip van God denkt zich de transcendentaalfilosofie een substantie van de grootste existentie" [7]). En verder: „Men kan de existentie van God niet bewijzen, maar men kan er niet buiten naar het princiep van een dergelijke idee te handelen, en plichten als goddelijke geboden aan te zien. Het begrip van God is het begrip van een verplichtend subject buiten mij" [8]). Het bestaan van God willen 'bewijzen' is in het kantiaanse perspectief een ongerijmdheid, omdat een dergelijke bewijsvoering neerkomt op het bewijzen van een soort wereldziel. Welnu, zulke wereldziel is niet God. De Godsidee staat te hoog om te kunnen objectief bewezen worden: „Er is een God - zegt KANT - niet als wereldziel in de natuur doch als persoonlijk princiep van de menselijke rede, hetwelk als idee van een heilig wezen volledige vrijheid met de wet van de plicht, in de categorische plichtimperatief, verbindt" [9]). M.a.w. de menselijke rede kan niet over de existentie beschikken, a fortiori niet over de existentie van God. Vandaar dat volgens KANT Gods bestaan maar kan gevonden worden langs de weg van de feitelijkheid, in de op zichzelf onbewijsbare, zichzelf bewijzende, categorische imperatief van de morele rede. Evenals de vrijheid en Gods bestaan, die er onverbreekbaar mee verbonden zijn, is de zedelijke imperatief een geheimzinnig, ondoorgrondelijk maar absoluut feit, dat zich met de daad bewijst en waartegen elk spitsvondig redeneren vruchteloos is [10]). We lezen in het O.p.: „Er is een feit van de moreelpraktische rede: de categorische imperatief, hetwelk vrijheid onder wetten voor de natuur gebiedt, en waardoor vrijheid zelf het princiep van haar eigen moge-

---

7) XXI, b. 13, 1; cfr GIBELIN, p. 6.
8) XXI, b. 15, 23; GIB., p. 8.
9) XXI, b. 19, 4; GIB., p. 10.
10) cfr *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede.

lijkheid openbaart, en het gebiedende subject is God" [11]). Zoals voor veel hedendaagse denkers, die in de wereld en haar verschijningen maar een aanhangsel zien van het menselijk bewustzijn, is reeds voor KANT de gedachte dat de Godsidee in fenomeen en verschijning zou ontaarden, een gruwel. Een wezen zoals God in de verschijning menen aan te treffen of dit zelfs maar te wensen, is dweepzieke waan [12]). In dezelfde context wordt ons dan een duidelijk antwoord op onze aanvankelijke moeilijkheid gegeven, waar KANT moeizaam maar raak als volgt gaat formuleren: ,,Uit de idee welke wij ons van God zelf maken kan weliswaar niet de existentie van zulkdanig wezen, maar toch als van een zulkdanig wezen worden afgeleid; of toch met dezelfde nadruk, alsof een dergelijk wezen in substantie met ons wezen verbonden ware, met gelijke gevolgen worden geconcludeerd" [13]). En om verder alle twijfel nopens de ernst van een zogezegd postulaat van de zedelijk-praktische rede weg te nemen, gaat hij verder, en onderstreept dat de cosmotheologische uitspraak 'er is een God' in moreel-praktisch verband met evenveel verering moet bejegend worden alsof zij door het hoogste wezen zelf uitgesproken werd [14]). Deze verheven woorden zijn in het O.p. als een echo van het beroemde geïnspireerde slotwoord van de kritiek der praktische rede: ,,Twee dingen vervullen het gemoed met immer nieuwe en toenemende bewondering en eerbied, hoe dikwijlder en volhardender het denken zich ermee bezighoudt: de sterrenhemel boven mij en de zedenwet in mij. Beide moet ik niet als in duisternissen verborgen, of in het onbeschrijfelijke, buiten mijn gezichtskring zoeken en louter vermoeden; ik zie ze voor mij en verbind ze onmiddellijk met het bewustzijn van mijn existentie" [15]).

Even onbewijsbaar maar ook even factisch noodwendig als de vrijheid wordt God door het O.p. lapidair een redebegrip van de vrijheid (Vernunftbegriff der Freiheit) genoemd [16]). In hem is het hoogste princiep voor de verbinding van het menigvuldige der verschijnselen te vinden. KANT schijnt die verbinding echter zo eenzijdig dynamisch te zien, dat God om zo te zeggen maar amper de tijd krijgt om te zijn. God werkt [17]) inwendig causaal in mij (agit, facit, operatur) op een wijze, die onverklaarbaar blijft, maar door een factum, het feit van de imperatief van het zedelijk besef, wordt ontdekt: ,,Er is een God - Er is een wezen in mij dat, van mij onderscheiden, in causaal verband van efficiency over mij staat; een wezen dat zelf vrij is, d.i. zonder van de natuurwet in de ruimte en de tijd afhankelijk te zijn, mij innerlijk richt; en ik, de mens, ben zelf dat wezen en het is niet een of andere substantie buiten mij; en wat het meest bevreemdende is: de causaliteit is niettemin bepaling tot de daad in vrijheid (niet uit natuurnoodwendigheid)" [18]). Er is een wezen in mij... en ik, de mens, ben zelf dat

---

11) XXI, b. 21, 11; GIB., p. 12.
12) XXI, b. 21, 6; GIB., ibidem.
13) XXI, b. 20, 25; GIB., ibidem.
14) XXI, b. 21, 2; GIB., ibidem.
15) cfr *Kritik der praktischen Vernunft*, Beschlusz.
16) XXI, b. 24, 3.
17) XXI, b. 25, 2.
18) XXI, b. 25, 1; GIB., p. 14.

wezen. Wie zal zo eenvoudig zijn te menen dat dit bij KANT pantheïsme wordt? Er staat immers met volle letters bij de aanvang van de paragraaf: er is een wezen in mij, van mij onderscheiden. Pantheïsme kan in het O.p. bezwaarlijk gevonden worden. Maar men ziet er hoe het Godsprobleem reeds eenzijdig op de vrijheid gecentreerd wordt, zoals in het huidig existentialisme: de strijd met God om de mens. Voor KANT rijst God op de sleutelpositie van de menselijke vrijheid; deze is enerzijds een feit, en anderzijds een causaliteitsprincipe in de wereld. Vrije handeling zou derhalve een werking zonder oorzaak betekenen, indien God, gelijk een persoon, niet apodictisch gebiedend optrad in de categorische imperatief. Men kan dus zeggen dat de Godsidee voor KANT bevrijdend is, in zover zij de menselijke vrijheid uit haar zinloze facticiteit of haar practische contradictie opheft.

Dat God persoon is, wordt door het O.p. overvloedig benadrukt. In de kantiaanse opvatting kan God evenwel geen persoonlijke substantie heten. Want dan zou de zedenwet niet meer in de mens en zijn vrijheid liggen, maar in de wereld te vinden zijn. Dit weer zou voor de mens ontmenselijkende heteronomie betekenen, in plaats van de autonomie en de autocratie, waar het in de hele transcendentaalfilosofie om gaat. In dit verband is het opvallend hoe KANT ook in de moraliteit, zoals in zijn hele kritische wijsbegeerte, de typische copernicaanse revolutie heeft doorgevoerd. Vroeger werd de zedenwet uit Gods bestaan afgeleid, nu wordt Gods bestaan in de zedenwet gevonden. Vroeger werd de menselijke plicht door het goddelijk gebod uitgemaakt, nu handelt de mens volgens zijn plicht, die hij als een goddelijk gebod aanziet. De aarde draait rond de zon en niet langer meer omgekeerd. Met die omwenteling was echter ook principieel de lekenmoraal geboren, en KANT zelf houdt zich moeilijk staande op het hellend vlak, en verzekert: „Van praktisch standpunt uit is het volkomen enerlei of men de goddelijkheid van het gebod in de menselijke rede, of ook bij zulk een [goddelijke] persoon grondvest, vermits het onderscheid meer een kwestie van woorden (eine Phraseologie) is dan wel een leer, die de kennis uitbreiden zou [19]). Goddelijk zijn alle uitspraken van de moreel-praktische rede [20]), wordt ons verder gezegd, dictamina sacrosancta, aangezien zij de categorische zedelijke imperatief bevatten, en daardoor ook juist de realiteit van de vrijheid bewijzen. Niet de existentie van God in substantie wordt bewezen, maar de plichtservaring van het geweten openbaart de vrijheid, en een dergelijke bovenzinnelijke situatie is van goddelijke aard. M.a.w. men moge nu aannemen dat God bestaat of niet, geen enkel mens ontkomt aan de noodzakelijkheid zich de Godsidee te scheppen als die van een oneindig volmaakte persoon, archetype [21]) en architect van de wereld, en meteen oerbron van alles wat onvoorwaardelijk doel en ideaal van de moreel-praktische rede zijn kan. Ten slotte, concludeert KANT, aanschouwen wij God nooit van aangezicht tot aangezicht maar gelijk in een spiegel. De grote rationalist

---

19) XXI, b. 28, 14; GIB., p. 17.
20) XXI, b. 26, 16.
21) XXI, b. 33, 11.

citeert wel eens meer de Bijbel, daar dit het volmaaktste boek is, waarin de zedelijke imperatief ooit tot uitdrukking kwam.

Nopens de juiste verhouding tussen God en menselijke vrijheid geeft het O.p. ons nader bescheid, waar de vraag wordt gesteld of God aan de mens een goede of eventueel betere wil zou kunnen schenken. Zoals iedereen ziet, wordt hier impliciet de vraag naar de goddelijke genade gesteld. KANT antwoordt telkens negatief: de vrijheid is geen fenomeen; zij is noumenon, en kan dus als zodanig noch beïnvloed noch aangetast worden, ook niet door God [22]). „God boven mij, de wereld buiten mij, de menselijke geest in mij" [23]). Niettemin wordt een paar bladzijden verder weer beklemtoond dat de categorische imperatief van de zedenwet in mij de act is van een goddelijk wezen, gelijk van een persoon. Daarmee wordt duidelijk wat bedoeld wordt: God kan op mij niet dwingend als een natuuroorzaak inwerken, doch alleen met morele noodwendigheid d.i. met verplichting. Want, zo receptiviteit in de wereld voorhanden is, in God is absolute spontaneïteit [24]). De personaliteit van de opperste oorzaak is spontaneïteit [25]). Is het kenmerk van een persoon als mens dat hij rechten bezit maar ook plichten, niet zo God: hij is een persoon, die enkel rechten bezit en geen plichten kent. En hier spreekt KANT laconiek van de zonde. De mens is tot schuld in staat. Hij noteert zonder verder commentaar: „die Versündigung an Gott" [26]). Om dan weer de bladzijde met de criticistische opmerking te besluiten: God is het begrip van een persoonlijk wezen. Of zulk een wezen bestaat wordt in de transcendentaalfilosofie niet gevraagd [27]).

Het Godsbegrip is dus een transcendentale, allesovertreffende idee, die door de menselijke rede zelf noodwendig geschapen wordt, en meteen de grootste praktische realiteit bezit. De draagwijdte van deze laatste woorden wordt o.i. eerst naar waarde geschat, wanneer men KANT wat later over de mens zelf ziet neerschrijven: „De mens met zijn vrijheidsprinciep is zelf loutere idee van de reine rede; de categorische imperatief waarborgt hem zijn realiteit, en hij is in zover noumenon" [28]). Of er dan veel goden kunnen zijn? Op dat gebied laat het O.p. niet de minste twijfel toe: als God bestaat, kan er maar één God zijn, zoals er maar één wereld kan zijn (passim). Beide zijn een maximum, God in de vrijheid, en de wereld in de natuur. Van een drievuldigheid in God uit drie personen kan er derhalve geen sprake zijn, wel van drie krachten, die dan telkens in de geijkte formule terugkeren: ens summum, summa intelligentia, summum bonum. Wat men de levende God noemt, is eigenlijk het noodlot (Schicksal), dat de mens onophoudelijk voor ogen staat [29]). Uit het O.p. blijkt dat KANT toenmaals voortdurend het ob-

---

[22]) XXI, b. 34, 7.
[23]) XXI, b. 39, 8.
[24]) XXI, b. 43, 25.
[25]) XXI, b. 55, 9.
[26]) XXI, b. 44, 25.
[27]) XXI, b. 45, 26.
[28]) XXI, b. 49, 1; GIB., p. 23.
[29]) XXI, b. 49, 9.

jectief pantheïsme van SPINOZA voor ogen had, die meende dat de menselijke geest zichzelf en alle dingen in God als in de alzelfstandigheid aanschouwt. Dit 'schouwen in God' was voor de allesbehalve visionair aangelegde wijsgeer van Königsberg een monsterachtig idee (ungeheure Idee) [30]. Blijkbaar is zijn bijna obsederend benadrukken dat God maar idee is, hoofdzakelijk tegen SPINOZA gericht. Het Godsbegrip is 'Gedankending', wezen der gedachte; God kan niet aanschouwd worden, hij moet gedacht worden, en dit noodwendig. Wat denk ik onder het Godsbegrip, vraagt KANT zich nogmaals af: „Een wezen van de grootste volkomenheid, een wezen dat alles weet en alles vermag, en in zijn zelfbewustzijn persoonlijkheid behelst en van alle andere dingen de schepper (Urheber) is. - Zijn naam is heilig, de hoogschatting die hem wordt toegedragen is aanbidding, en zijn wil is alvermogend. Hij zelf is idee. Zijn rijk in de natuur moet echter nog eerst komen" [31]. Deze transcendentale parafrase van het Onze Vader lijkt wel verrassend, maar we zullen het KANT toegeven dat zijn formulering onberispelijk is. Hij staat in elk geval aan de oorsprong van vele vormen van naïeve goddeloosheid, voor wie een «bestaande» God de mens zou overbodig maken, voor wie bijgevolg, op gevaar af van contradictie, God moet wórden, opdat de mens zij. Eén God en één wereld, herhaalt het O.p. Zoals er maar één wereld kan zijn, zo is er maar één God. Doch het is de mens, die in het zedelijk bewustzijn deze beide Maxima verbindt. Ja, de moreelpraktische rede noopt de rede ertoe, de Godsidee plichtmatig te toetsen (zum Object der Prüfung zu machen) [32]. Er is aldus een enige levende God, die niet, op deïstische wijze, ver buiten de mens bestaat, en wiens transcendentie nochtans, zoals in de volgende belangrijke tekst, zeer zuiver wordt gedacht: „Dat de mens recht handele, kan weliswaar door God geboden, maar door hem niet bewerkt (gemacht) en afgedwongen en daartoe bepaald worden. Het is geen mechanisch-mogelijke werking van een ander subject, maar het zet vrijheid voorop. In God louter spontaneïteit, geen receptiviteit; op God kan niet ingewerkt worden. Hij is idee" [33].

Willen we nu even voorlopig onze indrukken nopens het godsdienstig gehalte van het O.p. samenvatten, dan zien we bij KANT een dubbele bezorgdheid aan het licht treden: om enerzijds de Godsidee zo zuiver mogelijk te denken, en anderzijds de menselijke autonomie te vrijwaren. De wijsgeer zal dus beweren dat God geen hypothetisch wezen is, maar absoluut en volstrekt bepalend (ens omnimodo determinatum) [34], zoals er maar één zijn kan: deze idee vindt haar realiteit toch maar pas in de vrijheid. Aldus gezien kan noch de vrijheid inbreuk doen op God, noch God de vrijheid aantasten. Want een Godsidee die de vrijheid aanrandt, vernietigt in een dergelijk perspectief zichzelf. Dat die opvatting geenszins onchristelijk is, ligt voor de hand; maar, bij het tanen van het zedelijk besef, ontaardt zij makkelijk tot

30) XXI, b. 50, 13.
31) XXI, b. 52, 25; b. 50, 8.
32) XXI, b. 47, 25.
33) XXI, b. 57, 8; GIB., p. 26.
34) XXI, b. 58, 27.

heilloze vrijzinnigheid. Dan is de vrijheid alleen nog maar een absurde leemte, een ijdel 'voor zich', dat in de wereld 'om het even wat' zal doen, om een 'op zich' en een degelijke zijnspositie te verwerven. KANT evenwel, door een onkreukbaar moreel besef gedragen, zag de situatie anders, ook de verhouding van mens en wereld. Van de ene zijde gezien is de mens een wereldwezen, met de natuur en haar mechanismen van werking en oorzaak verbonden; en aldus is de mens een deel van de wereld, dat eveneens als fenomeen kan bestudeerd worden. Aan de andere kant is het even waar, dat „de mens die van zijn plicht bewust is in de wereld, geen phenomenon is, maar noumenon, geen zaak, maar persoon" [35]).

De vraag kan nu evenwel worden gesteld, of een eenzijdig dynamisch en moralistisch accentueren van de menselijke autonomie niet tot een krasse vergoddelijking van de mens moet voeren. Toen I. KANT zijn laatste gedachten neerpende, was de tijd niet meer zo ver verwijderd, dat de wijsbegeerte zich met de nihilistische wil tot macht over goed en kwaad heenzetten zou, en ZARATHOESTRA schitterend en begeesterd zou spreken van de 'Uebermensch'. In dat verband mag het wel geen toeval heten, dat 'Zoroaster' tot acht maal toe in het I Konvolut vernoemd wordt, als symboolnaam voor de volmaakte synthese van de hele wijsbegeerte. De volgende aanhaling zal er in elk geval op wijzen, hoe dicht het indrukwekkend godsdienstig moralisme van het O.p. een allesbehalve religieus stoïcisme kan benaderen: „De mens moet (en dus kan hij ook), volgens de categorische imperatief, uit zich een goed mens maken; maar van God kan men dit niet zeggen; omdat het anders een vreemde zou zijn die deze arbeid verricht, wat contradictorisch is, en die receptiviteit niet spontaneïteit zijn zou" [36]). M.a.w. de mens duldt geen heteronomie, noch vanwege de wereld, noch vanwege God. Daar is natuurlijk wel het categorisch aanzetten van de zedelijke imperatief, maar dit wordt door KANT niet als heteronomie ervaren, zoals vroeger reeds duidelijk is geworden. Getuige de volgende kantiaanse transpositie van de vreze Gods: „Er is een God. Want er is een categorische imperatief van de plicht, voor dewelke zich alle knieën buigen die in de hemel en op aarde zijn, wiens naam heilig is, zonder dat een substantie mag aangenomen worden, welke dat wezen voor de zinnen zou voorstellen" [37]). Staat men zeer kritisch tegenover een dergelijke uitspraak, dan ziet men er wellicht een typisch geval van godloze Godserkenning in, zoals er in tijden van tolerantie en geesteshygiëne wel meer voorkomen. KANT ziet echter verder: hij wil de mens ontvoogden, en dit kan niet zonder God; maar dit kan evenmin, indien God als een bestaande natuuroorzakelijke substantie gedacht wordt. God, bekent hij, kan wel een mens scheppen als natuurwezen, doch niet als zedelijk wezen, met principes van gerechtigheid, goedheid en heiligheid; hij moet het oorspronkelijk zelf zijn [38]). God is de heilige,

---

35) XXI, p. 61, 8; GIB., p. 28.
36) XXI, b. 62, 11; GIB., p. 29.
37) XXI, b. 64, 8; GIB., ibidem.
38) XXI, b. 66, 19.

maar kan geen heilig wezen maken [39]). Als men nu hierbij bedenkt hoezeer het protestantisme steeds op het alleenzaligmakend geloof, op de genade zonder de werken, de nadruk heeft gelegd, dan zal KANTS verontwaardigd pelagianisme wel minder rationalistisch aandoen. Het gaat hem ten slotte om de geliefkoosde copernicaanse revolutie, die helder in de laatste regels van „De Religie binnen de grenzen der loutere Rede" staat uitgedrukt; dat het niet de rechte weg is, van de begenadiging tot de deugd, maar veelmeer van de deugd tot de begenadiging voort te schrijden [40]). Het O.p. noemt het fanatisch [41]), een ervaring te willen hebben, die onmiddellijk op bestaan of werking van God zou teruggaan. Het is fanatiek zoiets ook maar te verlangen. Of er een God in de natuur bestaat, is een contradictorische vraag. Hij openbaart zich in de moreel-practische rede: „De idee van een wezen dat alles weet, alles vermag en al het zedelijk goede wil, en aan alle wereldwezens innigst tegenwoordig is, is de idee van God". Wat nu de objectieve realiteit van deze idee betreft, vervolgt KANT, daar is geen bewijs van haar existentie, alsof het een natuurwezen was, voor nodig: „het ligt immers reeds in het ontwikkelde begrip van die idee, volgens het principe van de identiteit" [42]). We krijgen hier dus een verklarende omschrijving van het reeds bekende: de loutere idee van Hem is tegelijk bewijs van zijn existentie. „God is de hoogste existentie, de hoogste macht en de hoogste wil, alle onbegrensd. Doch enkel in de Idee" [43]). En dat betekent heel wat bij een kritisch filosoof, wiens heel wijsgerig opzet het was, aan de reine rede eenmaal voor goed paal en perk te stellen. Ik meen dat het voor I. KANT een uitgemaakte zaak was, dat de eindige geest, uit zichzelf, de stap naar de onbegrensde werkelijkheid van God niet maken kan [44]), tenzij hij door een absoluut feit gedragen wordt, dat zelf a priori alle grenzen te boven gaat; het feit van het zedelijk besef in de reine praktische rede: er is één God. Het moet ons derhalve dan niet meer verwonderen, KANT beslist te horen verklaren, dat, in deze dynamische orde, de loutere vorm het zijn van de zaak uitmaakt: „die blosse Form macht hier das Sein des Dinges aus" [45]). We weten immers, dat, volgens de kantiaanse kritiek, op elk ander domein van het weten, de loutere vorm ontoereikend is: dáár is, bij de vorm, ook de sensibele aanschouwing vereist; maar dan is het uitgemaakte zijn ook empirisch, en niet transcendentaal. Er werd herhaaldelijk en terecht op het kantiaans formalisme afgegeven; doch wellicht moet die cultus voor de vorm minder stram worden opgevat, waar we het O.p. een doelmatige kritische transpositie van het aloude scholastisch adagium: 'forma dat esse rei' zien doorvoeren.

---

39) XXI, b. 66, 26; GIB., p. 30.
40) I. KANT, *Die Religion innerhalb den Grenzen der bloszen Vernunft*, 1793.
41) XXI, b. 74, 11.
42) XXI, b. 92, 1; GIB., p. 36.
43) XXI, b. 78, 27.
44) XXI, b. 76, 1.
45) XXI, b. 92, 9.

We komen tot het laatste gedeelte van de aantekeningen, waar tussen de transcendentaalfilosofie en de wijsheid een suggestieve dialoog wordt ingezet. In deze tweede helft van het I Konvolut komt het woord wijsheid niet minder dan twintig maal voor. KANT heeft reeds talrijke, immer nieuw genuanceerde, bepalingen van de transcendentaalfilosofie beproefd. Aldus noemde hij haar bv. de sleutel tot alle geheimenissen van het wereldsysteem [46]). Zij is de autocratie der Ideeën [47]), „de act van het bewustzijn, waardoor het subject van zichzelf de veroorzaker (Urheber) wordt, en daardoor ook van het ganse object van de technisch-practische en moreel-practische rede in een systeem, om in God alle dingen als in één systeem te ordenen: de transcendentaalfilosofie vertoont aldus analogie met wat de mathesis is voor de ruimte" [48]). Iemand zou kunnen menen, vooral wanneer hij ter plaatse in de duitse tekst het woord ZOROASTER ziet prijken, dat het O.p. ook de moreel-praktische rede aan de speculatieve kennis wil ondergeschikt maken. Dan zou men KANT zeer slecht verstaan hebben, wijl hij achteraf de formele verklaring aflegt: „Het hoogste standpunt van de transcendentaalfilosofie is de wijsheidsleer, die geheel op het practische van het subject is afgestemd" [49]). De zaken staan dus eerder andersom. Reeds in een van de laatste hoofdstukken van de kritiek der praktische rede liet I. KANT doorschemeren, hoe alles hem in zijn kritisch werk ten slotte om de weg naar de wijsheid te doen was: „Speculatieve intoming van de reine rede, en praktische uitbreiding van diezelfde rede, brengen haar voor 't eerst in die verhouding van gelijkheid, waarin rede ten minste doelmatig gebruikt worden kan. - De weg naar de wijsheid, zo hij verzekerd en niet onbegaanbaar en misleidend worden zal, moet bij ons, mensen, onvermijdelijk door de wetenschap heen gaan" [50]). Maar, voegde KANT er destijds wijselijk aan toe, dat de wetenschap aldus tot de wijsheid brengt, daarvan kan men maar eerst na voleinding van het weten overtuigd zijn. Men krijgt nu duidelijk de indruk dat de overrijpe geest in het O.p. steeds opnieuw over deze voleinding gaat nadenken, en zo komt de kantiaanse Godsverhouding in een nieuw licht te staan: „Filosofie is naar de letter liefde tot de wijsheid, en uitoefening van de wijsheid" [51]). De liefde tot de wijsheid is echter heel wat anders dan de wijsheid zelf [52]). Wijs te zijn, is meer dan waarop een mens zich beroemen kan, maar hij moet er toch naar streven en het als ideaal in acht nemen: „Wijsheid is enkel bij God, als bij het hoogste princiep van alle theoretisch en moreel-praktisch weten" [53]). Filosofie is de liefde van het redelijk wezen voor de hoogste doeleinden van de menselijke rede. Wijs te zijn, overtreft evenwel het menselijk vermogen; enkel God, d.i. het wezen dat alle doel-

46) XXI, b. 38, 3.
47) XXI, b. 84, 10.
48) XXI, b. 78, 9.
49) XXI, b. 95, 19.
50) *Kritik der praktischen Vernunft* (Cassirer, 1922), b. 153.
51) XXI, b. 119, 19.
52) XXI, b. 119, 27.
53) XXI, b. 120, 15.

einden vervult, is wijs. Maar zo kan men van wereldwijsheid spreken, d.i. een aan de mens aangepast analogon van de wijsheid, en niets anders dan echte, ware liefde tot de wijsheid [54]). Het was reeds de praktische bedoeling van de kritiek der reine rede om de menselijke rede, na eeuwenlange zwerftocht, uit haar verlegenheid en tegenstrijdigheden te bevrijden. Het O.p. bevestigt: Het hoogste standpunt van de menselijke praktische rede, is een streven van het weten naar de wijsheid. Het ,nosce teipsum'. Het systeem van het weten, in zover het de leiding naar de wijsheid bevat, dat is de transcendentaalfilosofie. ,,De liefde tot de wijsheid - concludeert KANT - is het minste wat men bezitten kan; de wijsheid is voor de mens het hoogste, en overschrijdt de grenzen (überschwenglich). De transcendentaalfilosofie is het voortschrijden van de ene tot de andere" [55]).

In de laatste bladzijden evenwel van KANTS wijsgerig testament, schijnt dit voortschrijden ter wijsheid zulk een vaart te nemen, dat sommige illusies nopens het godsdienstig gehalte van het O.p. mogelijk weer zullen verdwijnen. De criticistische wijsheid viert in de laatste aantekeningen hoogtij, en deze is een wijsheid, die op geniale wijze de rede vernedert, om ze te verheffen, ze autonoom en onafhankelijk maakt, door ze te begrenzen. In de ogen van velen kan zij die comfortabele wijsheid worden, waarbij alle natuurlijke aanspraken van de menselijke rede bewaard blijven: ze krijgen alleen maar hun echte naam en een goede plaats, alsof men die rede zelf had gemaakt. ,,Transcendentaalfilosofie - schreef KANT boven - is de zelfschepping van de ideeën tot een volledig systeem van de objecten der reine rede" [56]). M.a.w. door aan de rede bepaalde grenzen te trekken, en bepaalde problemen onoplosbaar te verklaren, komt de menselijke geest eenmaal tot volle bevrediging [57]) van zijn begeerte om te weten. ,,In de bijbel heet het - vervolgt het O.p. - laat ons mensen maken, en zie: het was alles goed" [58]). Het museum is volledig, en alle stukken staan er, en onberispelijk in orde... maar het leven en het drama en de tragiek is er uit. Reeds de eerste regels van de kritiek der reine rede wezen op het zonderling lotgeval (Schicksal) van de menselijke rede, dat zij steeds maar door vragen wordt lastig gevallen, die zij niet oplossen kan. En het is de paradox van die toestand, dat die vragen niet kunnen afgewezen worden, want ze komen uit de natuur van de rede zelf. Daarom ondernam KANT een radicale kritiek van het vermogen om te kennen. Zijn criticisme zal haarfijn aantonen hoe de rede precies werkt, zodat geen uitspattingen (Ausschweifungen [59]) noch begoochelingen (Blendwerke [60]), geen verdichtsels (Erdichtungen [61]) noch hersenschimmen

---

54) XXI, b. 121, 1; GIB., p. 41.
55) XXI, b. 155, 25.
56) XXI, b. 84, 10.
57) cfr *Kritik der reinen Vernunft*, einde.
58) XXI, b. 84, 11.
60) *Kritik der reinen Vernunft* (Cassirer, 1913), b. 534.
61) ibidem, b. 526.
61) ibidem.

(Hirngespenster [62]) meer te duchten zijn. De menselijke rede wordt tot een nieuw vertrekpunt gemaakt, tot een nieuwe oorsprong, een bekritizeerde oorsprong, in haar draagwijdte beknot, maar in haar werking betrouwbaar. Zij is immers zelfgemaakt. Bij deze kritische behandeling bewaart de rede in de grond al haar mogelijkheden, maar voortaan zijn ook al haar geheimen en kunstgrepen principieel onthuld. Hoog wellicht was de betaalde losprijs, maar de veiligheid is verzekerd: zowel dogmatisch fanatisme als sceptisch nihilisme zijn van de baan.

In die geest lijken mij ook de laatste bedenkingen van het O.p. over God geschreven. Dikwijls zijn het alleen nog maar korte nota's. Alles samenvattend wat we tot nog toe hebben ontmoet, wordt eerst gezegd: „God is een loutere idee van de rede, maar met de grootste, innerlijke en uiterlijke, praktische realiteit" [63]). Daarna komt echter de dubbelzinnige formule: „Niet het begrip van de wereld als van een absolute synthetische eenheid heeft de voorrang, maar het begrip van God als van een dynamische en morele eenheid. De hoogste wil constitueert zich tot het hoogste wezen, als ens summum, summa intelligentia, summum bonum" [64]). En wat dan gezegd van de volgende uiterst pragmatisch klinkende vaststelling: „Wij moeten ons een wezen maken tegenover hetwelk wij dankbaarheid, verering, alsook weldadigheid uitoefenen, en onmiddellijk omwille van onszelf. Zonder dergelijke edele gevoelens zijn wij alleen maar op winst en beloning uit" [65]). Moeten zulke godsdienstpsychologische uitlatingen niet tot een verder oncontroleerbare vereenzelviging van God en de menselijke rede brengen? De volgende zin zou het doen vermoeden, al kan hij nog goed worden geïnterpreteerd. „God is niet een wezen buiten mij, doch louter een gedachte in mij. Hij is de moreel-praktische, aan zichzelf de wet stellende, rede. Vandaar maar één God in mij, om mij en boven mij" [66]). Buiten de algemene context van het kantiaans criticisme geplaatst, en geïsoleerd uit de ons bekende psychologische sfeer van het O.p., doet de aangehaalde tekst, op religieus gebied, meer dan onbehaaglijk aan. Hij plaatst het wijsgerig denken in elk geval in volle ambiguïteit. Is God dan niets anders dan de moreel-practische, aan zichzelf de wet stellende, rede? Zo kras bedoelt I. KANT het stellig niet. Veeleer hebben we hier met de geest zelf van het criticisme te doen, zoals hij nog altijd het moderne denken in de ban houdt. Hoe kan het anders? Omdat men in de grond meent, dat de rede zonder meer identiek is met de werkelijkheid, en van de andere kant vastgesteld wordt dat dit optimisme niet opgaat, stelt men kritisch grenzen aan het redelijk vermogen; maar, wat over de grenzen heen ligt, blijft men nog steeds rede noemen. Hoe kan dan op de duur deze transcendente rede van de goddelijke transcendentie onderscheiden blijven? „De stelling (Satz) ‚er is een God', - schrijft KANT - zegt

[62]) *Kritik der praktischen Vernunft*, b. 153.
[63]) XXI, b. 142, 11; GIB., p. 45.
[64]) XXI, b. 143, 20.
[65]) XXI, b. 144, 4.
[66]) XXI, p. 145, 3; GIB., p. 45.

niets meer dan: er is, in de menselijke, zichzelf zedelijk bepalende rede, een hoogste princiep, dat zich bepaald en genoodzaakt ziet, naar zulk een princiep volhardend te handelen [67]). Het is de schrik bij vele moderne, zoniet weldenkende dan toch welmenende atheïsten, dat, ,indien God werkelijk bestond' (en daarmee bedoelen ze ,indien Gods bestaan werkelijk kon bewezen worden'), de mens overtollig werd of althans niet meer handelen en creëren zou. Met zorg noteert het O.p.: ,,De stelling: er is een God, is louter een subjectief principe van het denken, namelijk van het grondvesten van een begrip, waardoor ik een eerste, enig en allesbevattend Wezen, tot object en tot hoogste voorwerp van verering en gehoorzaamheid constitueer" [68]). Merken wij nochtans op dat dit ,subjectief constitueren' bij KANT nooit op artificiële of willekeurige opzettelijkheid slaat, maar natuurnoodwendige aprioriteit en spontaneïteit aanduiden moet. Het schijnt echter wel de transcendentale illusie van het criticisme te zijn, te geloven, dat becritiseerde spontaneïteit nog als zodanig spontaneïteit is, en gecontroleerde aprioriteit zonder meer met oorspronkelijkheid samenvalt.

KANT heeft nochtans zelf, in de kritiek der reine rede [69]), herhaald, dat de transcendentale schijn voor de mens onvermijdelijk is, en daarom noodzakelijk de dialectiek van de rede in het leven roept. Is het wellicht deze dialectiek die in de laatste regels van het O.p. heen en weer gaat? ,,God - schrijft KANT - is de universele kenner van het mensenhart (Herzenskundiger), die tegelijk oppermachtig voor de hoogste rechterstoel beloont en bestraft" [70]). Maar wat verder staat weer de waarschuwing: ,,God is aldus geen buiten mij bestaande substantie, doch louter een morele verhouding in mij" [71]). En toch wordt ons ook gezegd dat ,,God een wezen is, dat zich zelf (zowel in kennis als in de wil) in alle opzicht genoeg is" [72]). Ja, het folterend verwijt van het geweten is de stem van God in de praktische rede [73]). Dialectisch volmaakt is de volgende formule: ,,God, de hoogste, is niet een voorwerp van de aanschouwing, want dit ware empirische voorstelling, doch enkel van het denken; maar toch is er noodwendigheid tot het denken van zulk een wezen, hoewel zonder realiteit" [74]). Ondanks alle mogelijke tegenovergestelde indrukken, blijft KANT tot het einde bij zijn bekende stelling, waarvan het volgend korte Godsbewijs, van uit de wijsheid, mag getuige zijn: ,,Aangezien nu wijsheid, strikt genomen, enkel aan God kan toegekend worden, en zulk een wezen tevens met alle macht begaafd moet zijn - vermits zonder deze het einddoel (het hoogste goed) een idee zonder realiteit zijn zou - zo wordt de stelling: er is een God, een existentiële stelling (Existenzialsatz)" [75]). In

---

67) XXI, b. 146, b. 25.
68) XXI, b. 147, 4; GIB., p. 46.
69) KRV, p. 247.
70) XXI, b. 147, 25.
71) XXI, b. 149, 11.
72) XXI, b. 148, 21.
73) XXI, b. 149, 16.
74) XXI, b. 148, 6.
75) XXI, b. 149, 20; GIB., p. 46.

een kritische transpositie van het 'Deus intimior intimo meo' laat het O.p. nog opmerken: „Het is ongerijmd te vragen of er een God is. God is niet een buiten mij bestaande ding, doch mijn eigen gedachte" [76]). Inderdaad, ik kan God door mijn denken niet doen existeren, ik kan Hem al evenmin de existentie ontzeggen: Hij is noodwendige gedachte in mij: „Er is één God. Want er is een macht, die echter ook een bindende kracht (Verbindlichkeit) voor het geheel van de redelijke wezens met zich meebrengt. Er is één wereld, niet méér werelden. Ens summum. Summa intelligentia" [77]).

Dit zijn de laatste woorden over God, die door Immanuel KANT in februari 1803, een jaar voor zijn dood, werden neergeschreven. Of zij ondubbelzinnig en beslissend zijn, zal zeker niemand durven uitmaken. Maar, zoals het hele O.p., werpen zij op het criticisme een schel, en niet zelden verrassend licht. In 1787 gaf de laatste zin van de kritiek der reine rede te verstaan, dat het aldaar moeizaam aangelegde voetpad (Fuszsteig) eenmaal tot heerbaan kon worden uitgebouwd. Het O.p. is zeker met dit grootse werk begonnen. Nog in onze tijd blijft Karl JASPERS verkondigen dat ,existeren, de grenzen belegeren is', en dat, tegenover de Transcendentie, ,falen, het laatste is'. Nooit heeft de rationalistische rede met zulk een ontplooiing van haar ,begrensde' middelen het mysterie in het centrum en de oorsprong van het menselijk bestaan gerukt. De vraag blijft evenwel of de mens zich aan dat goddelijk geheim ook geven kan.

Heverlee-Leuven A. PONCELET, S.J.

SOMMAIRE

Dieu dans l'Opus postumum de Kant

Nous n'avons point voulu démontrer la présence chez KANT d'une soi-disant 'Spätphilosophie', dans laquelle le fondateur du criticisme aurait désavoué ses conclusions agnostiques concernant l'existence de Dieu. Mais comme d'autres, en feuilletant l'Opus postumum, nous avons été frappé par l'insistance, la hardiesse, voire la désinvolture, dont fait preuve le philosophe critique, quand, presque octogénaire, il parle de Dieu. Un bout de phrase surtout aimanta notre recherche: "La simple idée de Dieu est en même temps preuve de son existence (Die blosse Idee von Ihm ist zugleich Beweis seiner Existenz)". Vu l'état fragmentaire et inachevé de l'O.p., il serait indélicat de majorer la valeur de telle expression, bien qu'il s'en trouve d'autres, qui rappellent également l'argument ontologique, répudié jadis par la Critique. Nous avons simplement parcouru les dernières annotations kantiennes, pour y trouver un Etre suprême singulièrement plus vivant que ne le donnent à croire les Critiques. La raison théorique, assure KANT, ne saurait par elle-même prouver l'existence de Dieu, puisqu'elle ne réussirait qu'à établir une âme du monde (Weltseele), alors que Dieu est idée, principe personnel de

76) XXI, b. 153, 12.
77) XXI, b. 157, 16.

la raison humaine. L'existence de Dieu s'impose par l'impératif catégorique de la raison pratique-morale. Surprenante dans l'O.p. est la façon quasi métaphysique et presque ontologique d'exprimer cette preuve ‚morale'. Toute la philosophie transcendentale et la Critique elle-même s'orientent vers la sagesse, qui comme telle n'existe qu'en Dieu, mais vers laquelle tend l'amour de l'homme. Eclairantes surtout sont les fluctuations et les reprises de l'O.p., où se dessinent en ombres chinoises les tergiversations et les ambiguités de la pensée moderne par rapport à l'existence de Dieu. „Il est absurde de demander s'il y a un Dieu - suggère KANT -. Dieu n'est pas une chose existant en dehors de moi, mais ma propre pensée". Il ne semble en tout cas plus indiqué de parler de l'agnosticisme kantien, avant d'avoir médité quelque peu les formules concrètes de l'Opus postumum.

WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE EN THOMISTISCH DENKEN *

De vijfentwintig jaren van het bestaan der Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte zijn niet alleen gekenmerkt door een voortschrijdende ontwikkeling van de gedachte in eigen kring, maar ook door een steeds dieper gaand contact met de wijsgerige denkgemeenschap in het algemeen en met het Thomistisch denken in het bijzonder. Als gesprek tussen Christenen maakt dit laatste contact bovendien zeer bewust deel uit van een groter geheel van pogingen om elkaar in leven en belijdenis beter te verstaan en daardoor de weg te bereiden tot een heerlijker openbaring van de Una Sancta. In het jaar 1954 publiceerden we op deze achtergrond een eerste schets van de discussie tussen de Wijsbegeerte der Wetsidee en het Thomistisch denken [1]), aldra beantwoord met de uitvoerig gedocumenteerde vraag van gereformeerd-theologische zijde, of hier nu eigenlijk sprake was van *'Identiteit of conflict?'* [2]). De conclusie bleek een kritisch gefundeerde herhaling van de verdedigde stelling te zijn: identiteit van grondlijnen in de gemeenschap van Christelijk-wijsgerig denken, die door conflict omtrent het verstaan van Gods openbaring in Christus langs diezelfde grondlijnen doortrokken is van tegenstelling. Het is de Geest Gods die aan het mensenhart de eenheid van geloven genadig schenkt, het is de taak van de wijsgeer om de geschapen werkelijkheid van mens en wereld zo indringend te lezen en te begrijpen, dat haar oorspronkelijkheid zelf dringt tot gemeenschappelijke erkenning van dezelfde grondlijnen.

Van de zijde van de W.d.W., met name door DOOYEWEERD, werd de aangewezen identiteit van hoofdlijnen met vreugde aanvaard als bevestiging van het oecumenisch perspectief van het eigen denken [3]). De vreugde werd echter zeer getemperd, enerzijds doordat de bron van het conflict van 'theo-

---

* Bijdrage tot de Feestbundel bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan der Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte aangeboden aan haar hoogleraren.

[1]) *Grundlinien der kalvinistischen 'Philosophie der Gesetzesidee' als christlicher Transzendentalphilosophie,* (Münchener Theologische Studien II, 8), München.

[2]) Prof. Dr. G. C. BERKOUWER, *Identiteit of conflict?,* Een poging tot analyse, in: Philosophia Reformata 21 (1956). Vgl. de vraag van Prof. Dr. P. H. VAN LAER ter 21e jaarvergadering van de Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte: „Welk verschil bestaat er nog, afgezien van de speciale theologische kleur, tussen een Christelijke wijsbegeerte naar de opvatting van de inleider [MARLET] en de wijsbegeerte, zoals deze door Prof. DOOYEWEERD c.s. wordt verdedigd?" in: Annalen van het Thijmgenootschap 44 (1956) 270.

[3]) „Diese Folgerung stimmt jedenfalls in soweit ganz überein mit meiner eigenen Ansicht in dieser Sache, daß ich von vornherein der Philosophie der Gesetzesidee eine *ökumenisch-christliche* Grundlage zu geben beabsichtigt habe" in: Zum Geleit, *Grundlinien,* bl. VI.

logische' aard leek te zijn [4]), anderzijds doordat de voorgedragen Thomistische visie niet in continuïteit met de leer der Katholieke Kerk kon worden gezien en daarbij ten opzichte van THOMAS VAN AQUINO een verregaande vrijheid scheen te vertonen [5]). Bij voortzetting van de discussie werd onverminderd verder betoogd, dat handhaving van het traditioneel zijnsbegrip en het daarmee samenhangend substantiebegrip, gecompromitteerd door het Griekse religieuze grondmotief van 'vorm en materie', ook bij dit jong-Thomistisch denken alleen uit het scholastiek 'synthese-motief van natuur en genade' kan voortkomen [6]): het metafysisch zijnsbegrip brengt God en schepsel onder één noemer, terwijl het substantiebegrip verzelfstandiging, verabsolutering van het schepsel betekent.

Dankbaarheid voor de jaren van gesprek met de hoogleraren der W.d.W. en het verlangen om door een vernieuwde situatieschets tot de voortzetting daarvan bij te dragen hebben de opzet van dit essay ingegeven. Wij stellen ons voor allereerst nader te omschrijven, welke identiteit van hoofdlijnen door ons wordt bedoeld. Vervolgens brengen wij de continuïteit van deze visie met het inzicht van THOMAS ter sprake. En wij willen besluiten met een kritische indruk omtrent het streven der W.d.W.

Identieke hoofdlijnen

Wanneer we ten aanzien van de W.d.W. van een overeenkomst in grondlijnen met het Thomistisch denken spreken, dan is daarmee de ontwikkeling van de transcendentele kritiek van het theoretisch denken bedoeld. Zowel de samenhang der transcendentele voorwaarden: kosmische tijdsorde, boventijdelijke wortelgemeenschap en absolute Oorsprong, als het gelovig bewustzijn van de religieuze oriëntatie in het onderkennen daarvan zijn gemeengoed van de wijsgerige bezinning in een Christelijke wijsheid, zoals die door de W.d.W. wordt nagestreefd en in de Katholieke Kerk is aanvaard. Inzoverre het Thomistisch denken een eigen signatuur heeft, benadrukt het het absoluut *structureel* onderscheid tussen de eindige werkelijkheid en God als haar Oorsprong, dat door de W.d.W. met behulp van de correlatie wet-subject in het schepsel wordt verantwoord. Wellicht kon in de publicaties van vóór 1940 nog een overaccentuering van de systematische uitbouw van de leer der wetskringen en der individualiteitsstructuren worden

---

4) Herman DOOYEWEERD, *A new critique of theoretical thought*, III, Amsterdam-Philadelphia, 1957, bl. 73: "I cannot agree with the reduction of the difference to a theological problem".

5) H. DOOYEWEERD, *Een nieuw en verrassend geluid in het gesprek tussen de Wijsbegeerte der Wetsidee en het Thomisme*, in: Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte, sept. 1954, 4-7. Vgl. S. U. Z[UIDEMA], Boekbeoordeling, in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 55 (1955) 123.

6) Herman DOOYEWEERD, *A new critique*, III, bl. 72: "In my opinion the maintenance of the traditional metaphysical idea of being and of the substance-concept implied in it, is only understandable from the dialectical scholastic basic-motive of nature and grace"; vgl. bl. 15-18, 133 v. Vgl. Andree TROOST, *Casuïstiek en situatie-ethiek*, Utrecht, 1958, bl. 284.

beluisterd, in later jaren en vooral door de geheel vernieuwde Engelse editie van DOOYEWEERD's hoofdwerk *'A new critique of theoretical thought'* [7]) wordt deze theoretische interpretatie van de kosmische werkelijkheid steeds meer transparant in de richting van haar transcendentele voorwaarden: de correlatie van subject en object, de intersubjectiviteit en het proces van ontstaan en vergaan, waarin de Thomist ook zijn eigen wijsgerige perspectieven vermag te ontdekken.

Binnen de totale ervaring van onze concrete werkelijkheid is het theoretisch denken een abstractie, een uiteen- en tegenover elkaar stellen van aspecten, die als verscheidenheid van een eenheid worden beleefd. Eerste mogelijkheidsvoorwaarde voor het voltrekken van de theoretische abstractie binnen de eenheid van de totaalervaring is dus juist deze ervaring als fenomeen of openbaring van haar oorspronkelijke eenheid. Voortgezette reflexie vraagt naar de oorspronkelijke eenheid zelf, die enerzijds openbaar, anderzijds verborgen is in de tijd: de concentratie van inzicht en beleving of intuïtie van het 'ik', dat, gebonden in gemeenschap, zelf weer in zich verwijst naar zijn absolute Oorsprong, eerste en laatste voorwaarde van alle werkelijkheid. De oproep tot transcendentele verantwoording, die de menselijke totaalervaring karakteriseert, openbaart de mens in zijn wereld aan zichzelf als wezenlijk niet-oorspronkelijk in zijn oorspronkelijkheid, als intrinsiek genormeerd, subject aan wet, als 'zin-zijn', zoals de W.d.W. het noemt. Anderzijds is dit 'zin-zijn' even wezenlijk en zelfs meer wezenlijk juist als openbaring van oorspronkelijkheid, door zijn persoonscentrum geconcentreerd in zijn absolute Oorsprong. Deze samenhang van transcendentele voorwaarden wordt door de W.d.W. theoretisch als 'wetsidee' van het Christelijk wijsgerig denken geformuleerd en in een Thomistische filosofie als de spanningseenheid (analogie) van 'zijn'.

Deze transcendentele bezinning laat de gehele werkelijkheid als dagelijkse ervaring en in haar wetenschappelijke interpretatie, verschijnen in oorsprongsperspectief. Verabsolutering van aspecten kan worden aangetoond en vermeden, de terreinen van de verschillende vakwetenschappen kunnen ten opzichte van elkaar worden afgelijnd en voor hun eigen dynamiek worden vrijgemaakt. Niet alleen de leer van het onderscheid en de samenhang der door de wetenschap onderzochte werkelijkheidsaspecten, maar ook en in het bijzonder de theorie van de structuur der individuele en intersubjectieve totaliteiten en hun vervlechtingen, waarin de aspecten gebonden zijn, betekent een vernieuwde grondslagenkritiek van de wetenschappen, waarover in het gesprek met die wetenschappen zelf nader moet worden geoordeeld. In de voortgezette wijsgerige kritiek van de verschillende wetenschapsterreinen en hun samenhang komt echter ook steeds meer de transcendentele betekenis naar voren van categoriale relaties, die voor alle werkelijkheidsstructuren grondleggend zijn: de oorsprongsstructuur der werkelijkheid van mens en wereld. In de onderkenning en verantwoording daarvan, dat wil zeggen, in de uitbouw van de transcendentele bezinning tot een samen-

---

7) Met name in vol. III, Part II, Ch. V, § 1.

hangend inzicht daarin naar de Oorsprong toe, is het eigenlijk wijsgerig bezig zijn gelegen. Daar wordt de ontmoeting met het Thomistisch denken gevonden. De fundamentele correlatie van genormeerd-zijn, die het schepsel als 'zin' van de Schepper als 'ik ben' onderscheidt en in die onderscheiding met Hem verbindt, wordt door de Thomist geformuleerd als het wezenlijke 'niet-zelf-het-zijn-zijn' van alle 'zijnde': de, dikwijls sterk vertekende, eenheid van 'esse' en 'essentia'. De correlaties van subject-subject en van subject-object, die het functioneren der individuele totaliteiten in de gehele kosmische tijdssamenhang conditioneren, onderscheiden binnen het ene 'zin-zijn' de persoonlijke zijnswijze van de mens en de niet-persoonlijke, daaraan deelhebbende zijnswijze van de overige schepselen, ieder volgens de eigen originaliteit of verhouding van subjectiviteit en objectiviteit. Het proceskarakter tenslotte, dat onze werkelijkheid als correlatie van ontstaan en vergaan geheel doortrekt, betekent als voortschrijdende realisering in de tijd niet alleen de dynamische verwerkelijking van het 'zin-zijn' als zodanig, maar veronderstelt daarin bovendien een vervreemdingsfactor, die door het Thomistisch denken als 'stoffelijkheid' wordt begrepen.

Continuïteit met Thomas

Het zal wellicht éven moeilijk zijn, in de geschetste hoofdlijnen van een transcendentele bezinning de uitdrukkingswijze van de W.d.W. als die van het Thomisme te ontdekken. Voor de W.d.W. is dit begrijpelijk, omdat de transcendentele kritiek minder voor zichzelf wordt *uitgesproken* dan ten aanzien van wetenschap en wijsgerig denken van anderen wordt *uitgeoefend*, en bovendien meer met een bepaald interpretatieschema en een bepaalde terminologie vereenzelvigd is dan ooit de bedoeling van haar grondleggers is geweest. Aan de zijde van het Thomisme is de moeilijkheid eerder gelegen in de eeuwen van betrekkelijke 'Seinsvergessenheit', die tussen het werk van THOMAS en het Thomistisch réveil van deze eeuw zijn verlopen; wat in de ogen van velen goed-Thomistisch heet, is dikwijls alleen de welbekende klank van zekere schema's en begrippen, die bij de ontwikkeling van een gedachtengang in de geest van THOMAS en naar zijn voorbeeld een ondergeschikte rol vervullen en alleen in de context hun zijnsbetekenis openbaren. In de bovengeschetste ontwikkeling komt het substantiebegrip als zodanig in het geheel niet voor en 'stoffelijkheid' fungeert in een context, die met het religieuze grondmotief van het Griekse denken geen enkele verwantschap vertoont.

De huidige studies over het Griekse denken in zijn gehele ontwikkelingsgang laten bovendien steeds duidelijker zien, hoe dit van de aanvang af door een authentiek wijsgerige eros wordt gedreven. Zeer zeker grijpt de zelfverlossingstendens verabsoluterend in de transcendentele bezinning in en ontbeert de buiten-Christelijke filosofie de inspirerende bevrijding van Gods openbaring in de levende werkelijkheid van Christus en zijn Kerk, maar de transcendentele openheid van het begrijpen der Griekse filosofen blijft verwijzen naar en uitspreken van de enige oorsprongszin der werkelijkheid. Juist in deze verwijzing en verwoording van transcendenteel karak-

ter wordt het Griekse denken door de Christenwijsgeren van het Westen verder gedacht, transformerend, 'reformerend' doorgedacht. We mogen ons afvragen of deze reformatie wel steeds radicaal genoeg geschiedt, en vinden daarin een aanleiding om met dieper besef van de doorwerking van religieuze motivering radicaler te reformeren. Maar wij verstaan THOMAS VAN AQUINO verkeerd, wanneer wij in hem een aanpasser, assimilator zouden zien, zoals het concordisme van de 19e eeuw ze ons eerst heeft opgeleverd [8]).

Wij zijn Thomist en denken in continuïteit met THOMAS vooral in deze zin, dat wij, evenals hij, binnen de levende eenheid van het gelovig menselijk denken scherp onderscheiden tussen de wijsgerige denkbeweging en de geloofsbezinning der theologie. Dat wij, meer nog dan hij, de filosofie in haar eigen vrijheid willen beoefenen, in het gelovig bewustzijn dat de Christelijke openbaring deze vrijheid aan haarzelf geschonken heeft en blijft schenken. En tenslotte daarin, dat wij met hem, voorgegaan door de Griekse wijsgeren, in de totaliteit van de concrete werkelijkheid naar haar waarheid of oorspronkelijkheid trachten en deze werkelijkheid van mens en wereld overeenkomstig dit transcendenteel perspectief ook transcendenteelbegrippelijk willen verwoorden. De verwijzende aanduiding 'zijn' voor de werkelijkheid in haar oorspronkelijke samenhang is eerder de levende uitdrukking van Christelijke inspiratie in de wijsgerige denkgemeenschap van het Westen dan een aan het Christendom geaccommodeerde verabsolutering van de Griekse rede. Dit aan te tonen valt buiten het bestek van dit essay, maar wel willen wij hier ten dienste van de discussie opmerken dat het nooit onze bedoeling is geweest, de bijbelse traditie van de Naam en de werkelijkheid Gods voor het zijnsbegrip aansprakelijk te stellen, als was het er direct uit afgeleid [9]). Het is de werkelijkheid van Gods openbaring, die aan het *menselijk oorsprongsverstaan* door middel van het zijnsbegrip, de levensbetekenis verleende die het uit zijn abstractie verlossen kon.

Een indruk tot besluit

Het gelovig bewustzijn van de verhouding tussen menselijk oorsprongstrachten en goddelijke openbaring is naar onze mening én in de Thomistische filosofie én in de Wijsbegeerte der Wetsidee binnen de transcendentele bezinning werkzaam. Explicitatie daarvan is echter geen strikt wijsgerige bezigheid en zal door de Thomist slechts in een theologische dialoog met eigen of andermans religieuze overtuiging geschieden. De kwestie van de continuïteit van onze visie op de verhouding van 'geloof en rede' met de leer der Katholieke Kerk willen wij daarom hier laten rusten [10]). De wijze waarop de W.d.W. zich in de gemeenschap van het hedendaagse denken

---

[8]) Prof. Dr. H. ROBBERS, *Antieke wijsgerige opvattingen in het Christelijk denkleven*, Roermond-Maaseik, 1959, bl. 126 v. en passim.

[9]) Zoals K. J. P[OPMA] tegen ons betoogt, in: Philosophia Reformata 25 (1960) 79 v.

[10]) Wij gaven reeds een genuanceerder beeld van onze visie in het antwoord op de vragen ter 21e jaarvergadering van de Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte, in: Annalen 44 (1956) 270-272.

een weg heeft moeten banen en in eigen kring van de wezenlijk Christelijke opdracht, die daarin is gelegen, moet getuigen, heeft de voortdurende expliciete vermelding van de inspiratie van Gods Woord zeer zeker medebepaald. Wij vermoeden er ook een, door de reformatorische traditie gevoede, zekere huiver in om onze werkelijkheid vanuit ons eigen beleven en inzien, naar de Oorsprong toe te verstaan en in dit oorsprongsperspectief begrijpend te verwoorden. Ieder begrip raakt hier immers aan zijn grens, en zo gemakkelijk bezwijkt de mens en het mensenverstand voor de bekoring, door middel van het begrip - hoezeer ook grensbegrip - de gehele werkelijkheid 'in de greep' te nemen. Het is echter de eigen aard van het transcendenteel begrijpen, zich als zodanig van zijn verwijzend karakter bewust te zijn en dit bewustzijn ook in de eigen structuur van het zijnsbegrip neer te leggen. Ook willen wij onderstrepen, dat dit wijsgerig verstaan ons eerder geschonken wordt dan dat wij het uit onszelf voortbrengen.

Wij menen in verband daarmee bij de W.d.W. een zekere aarzeling te constateren op de grens van grondslagenkritiek der vakwetenschappen en uitbouw van het filosofisch verstaan der werkelijkheid van mens en wereld. Zeer zeker betekent de ontwikkeling van de leer der werkelijkheidsaspecten en structuren van individuele en intersubjectieve totaliteiten, voltrokken in het perspectief van de transcendentele kritiek van het theoretisch denken, een ontsluiting van de oorspronkelijke zinsamenhang zelf. Zoals, mutatis mutandis de structuuranalyse van wijsgerige concepties uit de historie, door VOLLENHOVEN en zijn leerlingen in hetzelfde perspectief ondernomen, een verdieping kan betekenen in de samenhang van het transcendentele denken zelf [11]). Maar deze verdieping en die ontvouwing doen ons te meer verlangend uitzien naar een verdere uitbouw van het in eerste instantie aangezet oorsprongsverstaan onzer werkelijkheid tot een wijsgerige anthropologie binnen de historische denkgemeenschap, langs de lijnen die we in die aanzet meenden te kunnen onderscheiden.

Het waren juist deze lijnen, waarin wij identiteit tussen het Thomistisch denken en de Wijsbegeerte der Wetsidee vaststelden. Dat deze identiteit problematisch is van beide kanten, zal uit de gegeven situatieschets van de discussie, ook zonder theologische reflexie op ons uiteengaan in het verstaan van Gods Woord, voldoende duidelijk zijn. De huiver en aarzeling, die we hierboven signaleerden, vertaalt zich in het accentueren van scheidingen, waar een Thomist alleen zal onderscheiden; in het naast elkaar plaatsen van samenhang en onderscheid, waar een Thomist het mysterie van het 'zinzijn' als zodanig verwijzend wil verwoorden; in het aanwijzen van antithese tussen Christelijk en buiten-Christelijk denken, waar de Thomist eerder eenheid van inspiratie zal trachten te lezen, die gewekt wordt door de éne Geest, in wie de éne geschapen, gevallen en verloste schepping door de Vader naar het beeld van zijn Zoon wordt voortgebracht.

Dat de aangewezen identiteit van grondlijnen in de door het Christelijk gelovig bewustzijn georiënteerde transcendentele bezinning van de Wijs-

---

11) Prof. Dr. D. H. Th. VOLLENHOVEN, *Geschiedenis der Wijsbegeerte*, I, Franeker, 1950.

begeerte der Wetsidee en van het Thomisme problematisch is, houdt slechts de opdracht in, de wijsgerige discussie voort te zetten. Dat er van beide kanten identiteit wordt aanvaard, stemt ons hoopvol ten aanzien van de vruchtbaarheid daarvan.

Nijmegen, 15 december 1960 MICH. MARLET, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Philosophie der Gesetzesidee und Thomistisches Denken

Anläßlich der ersten 25 Jahre des Vereins für kalvinistische Philosophie wird der Versuch gemacht, den heutigen Stand des Gespräches zwischen dieser Philosophie und dem thomistischen Denken zu skizzieren. Mit Hilfe der Reaktionen zu seinen 1954 veröffentlichten *'Grundlinien'* gibt der Autor eine Klärung seiner These, es bestehe eine grundsätzliche Identität in der transzendentalen Besinnung beider Philosophien. Zudem verteidigt er die Übereinstimmung seiner Auffassung mit dem Geist des hl. THOMAS VON AQUIN. Eben die Weiterentwicklung dieser sog. Philosophie der Gesetzesidee, vor allem bei DOOYEWEERD, zeigt daß ihre transzendentale Kritik immermehr eine Ursprungsstruktur der Wirklichkeit herausstellt, die mit dem Seinszusammenhang im thomistischen Denken vergleichbar erscheint. Die innere Problematik dieser Identität fordert zur Fortsetzung des Gespräches auf.

GEWETENSONDERZOEK VAN EEN KIND VAN DE TWINTIGSTE EEUW

Inleiding

Wanneer de mens zijn geweten onderzoekt, zoekt hij zichzelf daar, waar hij meent dat hij zichzelf kan vinden. Kan hij zich daarbij vergissen?

Het spreekt vanzelf dat deze vraag bevestigend beantwoord moet worden. Wie zou durven beweren dat de mens zich niet kan vergissen omtrent zichzelf? Wanneer de mens zich echter vergist bij de poging om te zeggen waar hij zich bevindt, dan is zo'n vergissing zeer ernstig. Want het „zich-bevinden" maakt mede uit wat de mens *wezenlijk* is. Vergist de mens zich in zijn mening omtrent zijn „zich-bevinden", dan vergist hij zich in zijn eigen wezen. Hij zal zichzelf dan ook niet meer waarachtig kunnen realiseren: de mens *is* immers niet zoals een aardlaag of een regenbui *is*; de mens *heeft-te-zijn*. Maar hoe zal hij zijn *hebben-te-zijn* waarachtig kunnen realiseren, wanneer hij zou trachten zichzelf daar te verwerkelijken waar hij niet te vinden is, waar hij zich niet bevindt?

In onze dagen verwijt men de Christenen zeer vaak „gewetenloosheid", niet omdat zij geen zuivere principiepen zouden hebben, maar om heel andere redenen. Die andere redenen ontgaan de Christenen echter niet zelden volkomen, met als gevolg dat zij het verwijt, dat meestal van niet-Christenen afkomstig is, zonder meer van zich afschudden. Maar zou er werkelijk niets waar zijn in de opvattingen van de niet-Christenen omtrent de ethische mens, die de Christenen „gewetenloosheid" verwijten? „Zien" zij eenvoudig niets? Het is niet waarschijnlijk. Laten wij ons geweten onderzoeken, om te zien wat de „gewetenloosheid" die men ons soms verwijt, zou kunnen betekenen.

1. Het legalisme in de ethiek

Het gebeurt niet zelden dat men tussen vrij-zijn en ethisch-zijn een tegenstelling oproept. Daaraan ligt een bepaalde opvatting van de vrijheid en van het ethische ten grondslag: vrijheid wordt opgevat als ongebondenheid en ethisch-zijn als staan-onder-de-wet. Aldus is een tegenstelling natuurlijk onvermijdelijk. Maar zij is primitief, omdat de veronderstelling dat vrijheid zou mogen worden opgevat als ongebondenheid niet te rechtvaardigen is, terwijl de oorsprong van de morele wet in het duister blijft. Men veronderstelt dat die wet „er nu eenmaal is", en van buiten af aan de vrijheid wordt opgelegd.

Ook als men de vrijheid niet als ongebondenheid maar als „zelfheid" opvat, blijft er een zekere tegenstelling bestaan tussen vrij-zijn en ethisch-zijn,

wanneer men de wet beschouwt als een norm die „er nu eenmaal is", die van buiten af aan de vrijheid wordt opgelegd. Er is een oppositie tussen een personalistische opvatting van de mens en een legalistische opvatting van het ethische. Deze tegenstelling wordt nog scherper, wanneer men het onherleidbare en oorspronkelijke van de persoon stelt tegenover het altijd en overal voor iedereen gelden van de natuurwet.

Het legalisme, de opvatting dat de moraliteit niets anders is dan de bereidheid te gehoorzamen aan een van buitenaf opgelegde wet, werd bijzonder bevorderd door de opvattingen van KANT. Dit heeft een verschraalde, ja zelfs pharizeïsche beleving van het morele ideaal begunstigd. Als het goed- of slecht-zijn van een menselijke handeling louter afhangt van het overeenkomen met- of afwijken van de wet, dan doet de gezindheid waarmee het subject handelt niets ter zake, en is een louter uitwendige overeenkomst met de wet voldoende om te spreken van een goede daad. Dit bevordert zelfingenomenheid en trots, men heeft zich zelf niets te verwijten, men is *en règle* met zijn geweten. Bovendien beschikt men over een criterium om anderen te beoordelen: het uitwendig overeenkomen van hun handelen met de wet of het afwijken daarvan. Constateert men dat hun handelen afwijkt van wat voorgeschreven is, dan heeft men alle reden zijn handen in onschuld te wassen, zich van de slechten te verwijderen, en God te danken dat men niet is zoals zij. Dit is pharizeïsme.

Bij een legalistische opvatting van het morele leven beschikt de morele opvoeding niet over de mogelijkheid om op iets anders een appèl te doen dan op angst voor de consequenties van het niet-opvolgen van de wet. Er kan immers geen sprake zijn van een moreel *ideaal*, waaraan de kracht zou kunnen worden ontleend om obstakels te overwinnen. De wet wordt immers opgevat als van buiten af opgelegd. Dus moet zij ook zelf het motief aanvoeren dat tot onderhouding aanzet. Dit motief wordt gevonden in de dreiging met sancties; de angst daarvoor moet het subject bewegen tot het onderhouden van de wet. Aan de wet zelf, zelfs aan ‚reglementen', wordt opvoedkundige betekenis toegeschreven.

Het legalisme is niet slechts een overheersende mentaliteit in een bepaalde historische phase van de moraliteit; het is vooral een blijvende bekoring, waartegen de authentiek ethisch-levende mens zich steeds zal moeten verzetten. Dit verzet houdt de weigering in, om zich met een minimum tevreden te stellen. Het is de weigering om het morele leven zijn *ideaal* te laten ontnemen, het is de weigering om het creatieve aspect van het morele leven eenvoudig te vervangen door een procesachtig handelen volgens de wet; het is de weigering om de progressiviteit van het morele leven op te offeren aan het vereffenen van oude rekeningen.

2. Personalistische opvatting van het ethische

Subject-zijn moet begrepen worden als zijnssuperioriteit ten opzichte van het zijn der dingen. Het zijn der dingen is een genoodzaakt zijn; subject-zijn is vrij-zijn. Als subject is de mens echter *lumen naturale*, een licht voor zichzelf en voor de werkelijkheid die niet het subject zelf is. In zoverre het sub-

ject een licht is voor het andere dan het subject, is het het *Seinlassen* (HEIDEGGER) van de werkelijkheid. Dit licht is echter een objectief licht; het laat de werkelijkheid zijn wat deze zelf is; het is aan de objectiviteit gebonden. Subject-zijn is: gebonden-zijn aan de objectiviteit, staan in de waarheid als onverborgenheid der werkelijkheid. Vrij-zijn, dat het eigenlijke niveau van het mens-zijn kenmerkt, blijkt dus gelijk-oorspronkelijk gebondenheid te zijn, gebondenheid aan de objectiviteit als onverborgenheid.

Het zijn van de mens moet echter *zu sein* (HEIDEGGER) genoemd worden, op grond van het feit dat het subject dat de mens is met geen enkele mundane werkelijkheid definitief kan instemmen. Het subject-zijn fundeert dus én de gebondenheid aan de objectiviteit én het hebben-te-zijn. Wanneer wij dit samenvatten, moeten wij zeggen: het zijn van de mens is: hebben-te-zijn-in-gebondenheid-aan-de-objectiviteit, of ook: vrij-zijn is ethisch-zijn.

Wie spreekt over het „behoren" van het ethische, zal dit niet kunnen begrijpen tenzij hij dit behoren inpast in een meer algemeen „behoren", een „behoren" dat heel de menselijke existentie kenmerkt, nl. het *zu sein*. Dit „behoren" voert de mens echter per se uit, ook als hij zogenaamd daarvan afziet. Als de mens er zogenaamd van afziet zichzelf en zijn wereld te verwerkelijken, dan verwerkelijkt hij zichzelf *toch*, nl. als luiaard, als domkop en als egoïst, dan trekt hij *toch* een wereld op, nl. een wereld die vol is van analphabetisme en besmettelijke ziekten, een wereld waarin de kinderen slechts een paar maanden kunnen leven, een wereld waarin overstromingen regelmatig talloze slachtoffers maken. Hij voert het *zu sein* dat hem kenmerkt per se uit, maar dit kan geschieden op een „onbehoorlijke" manier, zó nl. *dat de subjectiviteit van de ander vernietigd wordt.*

Het „onbehoorlijke" in deze laatste zin noemt iedereen: het immorele. Het bestaat hierin dat de mens het gebonden-zijn-aan-de-objectiviteit, waardoor zijn hebben-te-zijn gekenmerkt wordt, miskent. De objectieve betekenis van het zijn van de medemens is: subject-zijn. Daaraan is de mens gebonden, dit heeft hij te respecteren en te bevorderen.

Het is misschien onjuist dat wij een ethische eis door middel van haar tegendeel trachten te expliciteren. Dit kan echter het voordeel hebben, dat men zo eerder ziet dat wij over een werkelijkheid spreken dan wanneer wij het ethisch-zijn direct als een ideaal zouden beschrijven. Toch moet dit gebeuren, want de meestal negatief geformuleerde ethische wetten zijn slechts de explicitatie van het minimum dat door het morele ideaal wordt geëist. Om bij ons voorbeeld te blijven: de ethische norm „de mens mag de subjectiviteit van zijn medemens niet vernietigen" vindt zijn oorsprong in een positieve ethische eis, nl. de eis tot liefde. Het zijn van de mens is een hebben-te-zijn-voor-de-ander, het is een bestemd zijn voor de ander. Het minimum daarvan houdt in, dat de mens zijn leven en de wereld zó inricht, dat daarin de subjectiviteit van de ander niet vernietigd wordt. Zo zijn er natuurlijk meer voorbeelden te geven. Dat het huwelijk monogaam en onverbrekelijk is, is slechts een minimum-inzicht in de objectieve betekenis van de intersubjectiviteit als sexueel gedifferentieerd.

Misschien is nu duidelijk geworden dat men het ethisch-zijn niet mag

opvatten als het „staan onder de wet", die „er nu eenmaal is". Want het hebben-te-zijn-in-gebondenheid-aan-de-objectiviteit maakt uit wat de mens als onderscheiden van een ding, dus als subject, als vrij, wezenlijk is. De wet spreekt dit *zijn* uit, wetten en normen expliciteren dit zijn, brengen het tot begrip. De wet wordt niet van buiten af opgelegd, maar spreekt reflexief en praedicatief de gebondenheid van de mens uit, en die gebondenheid is het zijn van de mens zelf als subjectiviteit, als vrijheid. Dit uitspreken op reflexief en praedicatief niveau is mogelijk, omdat het zijn van de mens een bewust-zijn is. Als gekenmerkt door *Seinsverständnis* heeft de mens impliciet weet van z'n zijn als *zu sein;* zijn bewustzijn is dus moreel bewustzijn of geweten. De existentie als onverborgenheid is dus onmiddellijke norm voor het menselijk handelen, en zij is onverborgen omdat zij gekenmerkt wordt door *Seinsverständnis,* welke als onthulling van de existentie-als-norm geweten genoemd wordt en uitmaakt wat de mens als onderscheiden van het ding wezenlijk is. Als onderscheiden van het zijn van een ding is het zijn van de mens niet een genoodzaakt-zijn, maar een vrij-zijn, dat is: een verplicht-zijn. *L'homme est un animal à préceptes* (RENOUVIER).

3. Liefde en Rechtvaardigheid

In het bovenstaande werd over liefde en rechtvaardigheid slechts gesproken in het licht van de algemene ethische houding. Wat over de personalistische opvatting van het ethische gezegd werd, werd verduidelijkt door over liefde en rechtvaardigheid te spreken als momenten van het ethische in het algemeen. Er werd dus niet gezegd dat liefde en rechtvaardigheid de ethische mens zonder meer uitmaken.

Het is echter van eminent belang liefde en rechtvaardigheid uitdrukkelijk met elkaar te confronteren, om te voorkomen dat de betekenis van elk van beide misverstaan zou worden. Daar is overigens alle aanleiding toe. Slechts een genuanceerd oordeel over de verhouding tussen beide stelt de philosooph veilig tegenover zware objecties.

Niet zelden vat men de liefde op als een sentimenteel gevoel in de innerlijkheid van de mens. Het is duidelijk dat men zich met een dergelijke opvatting bloot stelt aan de minachting van hen die vóór alles de rechtvaardigheid en het recht verdedigen, omdat zij van de effectiviteit, die aan het recht en de rechtvaardigheid eigen is, de werkelijke en definitieve vermenselijking van de wereld verwachten (MADINIER).

De vergissing is duidelijk. De liefde is niet een sentimenteel gevoel in de innerlijkheid van de mens. Liefhebben is het willen, het ondersteunen, het bevorderen van de subjectiviteit, de „zelfheid", de vrijheid van de ander. Liefde is een actieve toewending van de persoon tot de ander als de ander, actief omdat zij in zekere zin „creatief" is, in zoverre zij de ander aan zichzelf geeft, de ander subject doet zijn in de volle zin van het woord, waardoor het hem mogelijk is zichzelf in de wereld te verwerkelijken en zelf zijn bestemming tegemoet te treden.

Het is echter absoluut noodzakelijk in te zien, dat het subject dat de ander is, een existerend subject is, een subject-in-de-wereld. Niet in de inwendigheid van mijn geweten vind ik de ander, maar in mijn wereld die onze wereld is. Het bevorderen van de subjectiviteit van de ander is gelijkoorspronkelijk een ingrijpen in zijn wereld, om die wereld voor hem toegankelijk te maken en hem zo in te richten dat hij daarin zichzelf kan verwerkelijken. Liefde die geen sporen achterlaat in de wereld, is geen liefde. Aan de sporen van menselijkheid of onmenselijkheid die de geschiedenis achterliet, kan men aflezen wat in een bepaalde historische periode de verhouding van mens tot mens waard was.

De reële betekenis van de menselijke verhoudingen in een bepaalde phase van de historie komt wellicht het duidelijkst naar voren in het rechtsbestel, de rechtsregels en rechtsinstituties van de betreffende phase van de geschiedenis. Want het is de liefde eigen zichzelf om te zetten in rechtvaardigheid. Dit is echter niet onmiddellijk inzichtelijk.

Er zijn, ondanks de lessen der geschiedenis, nog steeds mensen die dromen van een volmaakte liefdesgemeenschap. Deze utopisten zijn blijkbaar blind voor de waarheid die er schuilt in de opvatting van HOBBES, die beweert dat de mens voor zijn medemens een wolf is. In dezelfde geest beweert SARTRE dat de ontmoeting van twee subjecten de dood van een van beide als subject betekent. Voor SARTRE is het wezen van de menselijke betrekkingen het conflict. Subjecten kunnen elkaar slechts willen vernietigen, en als het de schijn heeft dat zij solidair zijn, blijkt die solidariteit toch niets anders te zijn dan hun gemeenschappelijke haat ten aanzien van een derde subject. Men zou de philosophie van de blik, zoals zij door SARTRE wordt opgevat, zonder restricties een philosophie van de haat kunnen noemen.

Wij denken er niet aan te accepteren, dat er in de existentie als co-existentie niets anders aanwezig zou zijn dan wat SARTRE aanwijst: de haat. Van de andere kant zou het een naïviteit zijn te menen dat SARTRE eenvoudig nergens over spreekt. Wat SARTRE aanwijst is *ook* werkelijkheid. Men zou zich zelfs in ernst af kunnen vragen of er op het terrein van de internationale betrekkingen reeds iets anders valt waar te nemen dan het conflict, dat voor SARTRE het wezen van de menselijke betrekkingen uitmaakt.

In ieder geval is de gedachte van een volmaakte liefdesgemeenschap hier op aarde een utopie. De mens is niet slechts *disponibilité* (MARCEL), hij is ook *regard* (SARTRE). De mens weet dat. In de ervaring van de co-existentie ligt, enerzijds, het besef dat de mens voor zijn medemens bestemd is, maar, anderzijds, de zekerheid dat de mens geneigd is de subjectiviteit van de ander te vernietigen. En het is daarom dat de gemeenschap die het menszijn oproept, niet uitsluitend een liefdesgemeenschap kan zijn, maar ook een rechtsgemeenschap moet zijn. Dat houdt in dat de mens, zichzelf ervarend als bestemd voor de ander en begrijpend dat het vernietigen van de subjectiviteit van de ander liefdeloos is, zichzelf verplicht weet de subjectiviteit van de ander *minstens* te ontzien. Zichzelf ervarend als bestemming- en als

wolf-voor-de-ander, ziet de mens, dat het minste wat de liefdeseis inhoudt, hierin bestaat, dat hij de wolf in hem niet toestaat de ander te verslinden. Datgene wat de liefde als het minimum-„behoorlijke" voorschrijft te presteren, wordt dan geformuleerd als het meest fundamentele recht van de ander, zodat ik, wanneer ik dit minimum presteer, rechtvaardig ben. In feite hebben we nu het meest fundamentele recht van de mens geformuleerd: het recht op het leven. Dit nu is het meest *fundamentele recht* van mijn medemens, omdat mijn bestemd-zijn voor de ander *minstens* eist dat ik hem niet vermoord. Het recht is het minimum van de liefde.

De geschiedenis bevestigt deze theorie. Wat vroeger als een daad van liefde werd beschouwd, geldt vandaag als een plicht van rechtvaardigheid. Dit blijkt o.a. uit een vergelijking van oudere en meer recente pauselijke documenten over sociale vraagstukken.

Handelend over het recht bedoelden wij natuurlijk niet het rechtsbestel met de rechtsregels en rechtsinstituties, maar het recht dat traditioneel natuurrecht genoemd wordt. Er zijn echter nog steeds denkers die het recht zonder meer identificeren met het rechtsbestel. Dit is een vergissing, maar een begrijpelijke vergissing. Want zij, die deze vergissing begaan, zien in, dat men eenvoudig niet over recht in de volle zin van het woord, dus over *geldend* recht kan spreken, wanneer men de noodzaak van het rechtsbestel over het hoofd ziet. Wil het natuurrecht recht zijn in de volle zin van het woord, dan is een incarnatie van het minimum der liefde in een geheel van rechtsregels en rechtsinstituties absoluut noodzakelijk, want eerst zó wordt een bepaald minimum van menselijkheid dat in een bepaalde phase van de geschiedenis door de besten van een bepaalde gemeenschap als eis werd gezien, tot werkelijke menselijkheid gebracht en voor de toekomst vastgelegd en verzekerd. Dit minimum verglijdt voortdurend, want de liefde kent geen grenzen. Het recht is dus nooit „af".

Wel is er een standpunt van waaruit men moet zeggen dat het natuurrecht onveranderlijk is. Het is de onveranderlijkheid die het natuurrecht ontleent aan de onveranderlijkheid van de initiale rechtvaardigheidseis. Als de mens een natuurrecht heeft op erkenning van zijn subjectiviteit, dan sluit dit in dat die subjectiviteit nooit en nergens vernietigd mag worden, noch door een gewelddadige aanslag op zijn leven, noch door een productiemethode, noch in een psychologisch onderzoek, noch door een politiek beleid, noch door een economisch bestel, noch door een schoolwet. Deze onveranderlijkheid sluit echter de veranderlijkheid van het rechtsbestel niet uit. Integendeel: de onveranderlijke initiale rechtvaardigheidseis is eerst effectief, wanneer het rechtsbestel zich aan de historische situatie aanpast. Een onwrikbaar rechtsbestel zou een aanslag op de subjectiviteit kunnen betekenen.

De nieuwe maatregelen zijn niet deductief uit het begrip der liefde af te leiden. Zij veronderstellen enerzijds de inspiratie van de genegenheid voor de mens en anderzijds een zeer reële kijk op de werkelijke aard van de nieuwe verhoudingen. Beide zijn noodzakelijk. Zonder het besef van het

zu sein waardoor de co-existentie gekenmerkt wordt, zullen er geen maatregelen genomen worden waardoor de ondergang van de subjectiviteit van de medemens voorkomen wordt. Dit besef is echter niet voldoende. Het gaat er ook om vast te stellen *of* deze of gene concrete situatie de ondergang van de subjectiviteit van de ander betekent. Daarvoor is een reële kijk op de ware aard van die situatie onontbeerlijk. Of bijv. een bepaalde wijze van psychologisch onderzoek een aanslag op de subjectiviteit van de ander is, wordt niet primair uitgemaakt door een bezinning op de co-existentie als *zu sein,* maar door te zien naar wat er in dat psychologisch onderzoek *precies* gebeurt. Of er een natuurrecht op emigratie bestaat wordt niet uitgemaakt door een redenering vanuit het wezen der liefde, maar door een onderzoek naar de werkelijke betekenis voor de subjectiviteit van het wonen-in-een-overbevolkt-land. Steeds wordt daarbij de inspiratie van de liefde verondersteld, maar het is niet voldoende dat binnen een gemeenschap de liefde het eerste gebod is. Wanneer dat het geval is, kan het toch nog voorkomen dat de verhoudingen onmenselijk zijn, ten gevolge van het feit dat men zich wellicht niet voldoende rekenschap heeft gegeven van de objectieve betekenis van de feitelijke werkelijkheid. In de ontmoeting van het ideaal der liefde met de facticiteit van de gemeenschap krijgt de liefde een lichaam, o.a. het lichaam van het rechtsbestel. Door een lichaam is de liefde eerst werkelijkheid en geen illusie. Maar het lichaam verandert en moet veranderen.

4. Vuile handen

De waarde van een gemeenschap kan niet afgemeten worden aan de principen van haar grondwet, noch aan de leuzen van haar feestredenaars, noch aan de onderschriften van haar monumenten. Een gemeenschap is waard wat de verhoudingen onder de mensen in die gemeenschap waard zijn (MERLEAU-PONTY). Die verhoudingen eisen de universele erkenning van de mens door de mens. Zij zijn onmenselijk als de subjectiviteit verdrukt of vernietigd wordt.

De facticiteit van een samenleving is nooit een „natuurlijke orde", d.w.z. zij is niet wat zij is met de noodzaak welke in de natuur heerst. De facticiteit van de samenleving is door de mens gemaakt, en het is niet mogelijk deze direct vast te knopen aan de Wil van God of aan de Voorzienigheid. Zowel de menselijkheid als de onmenselijkheid zijn door de mens in de wereld gebracht.

In de wereld waarin wij leven wordt de subjectiviteit *ook* verdrukt en vernietigd. De fanatieke intolerantie, die volkomen ten onrechte voor authentieke religiositeit doorgaat, is een aanslag op de subjectiviteit. Rassendiscriminatie betekent de verdrukking van de subjectiviteit. Een economisch bestel waarbinnen 17 % van de mensheid over 80 % van de rijkdommen beschikt, is een onmenselijk bestel, want het is zodanig dat twee-derde van de mensheid van honger en ellende moet sterven. Vooral met het oog op dit laatste voorbeeld kan men zonder vrees voor overdrijving zeggen *dat in de facticiteit van onze samenleving moord en doodslag als een blind proces verzonken liggen.*

Er zijn mensen die zich tegen dit proces van moord en doodslag verzetten door moord en doodslag. Zij worden door de sterke arm der wet tot de (rechts)orde geroepen, eventueel wegens moord en doodslag gedood. Zij hebben vuile handen.

En degenen die zich niet aan moord en doodslag schuldig maakten, hebben zij een zuiver geweten?

Wanneer de mens een geïsoleerde innerlijkheid, een Cartesiaans *Cogito* zou zijn, wanneer de mens „zich zou bevinden" in een van de wereld gesepareerde interioriteit, dan zou het mogelijk zijn een zuiver geweten te hebben in een rotte wereld. De idee van een geïsoleerde innerlijkheid is echter een illusie, een gevaarlijke misvatting omtrent het „zich-bevinden" van de mens. De mens is existentie, verwikkeld in de wereld, in een wereld waarin moord en doodslag als een blind proces verzonken liggen. Dit betekent dat de mens tegen zijn wil en ondanks zijn zuivere principepen en goede bedoelingen vuile handen heeft. Het heeft geen zin dat ik mijn onschuld tracht te bewijzen door aan te tonen dat ik dit bestel niet gemaak heb. Natuurlijk heb ik dit bestel niet gemaakt, maar ik *leef* van een feitelijkheid die *ook* de onmenselijkheid, de immoraliteit incarneert. Alles wat wij in „dankbaarheid" van de cultuur en de beschaving ontvangen, is door schuld aangetast. Onze nationale en internationale congressen en studiebijeenkomsten, onze kerkenbouw en pelgrimages naar de Heilige Stad, onze dubbel-doorbetaalde vacanties, sociale verzekeringen en voorzieningen etc., zijn mogelijk bij de gratie van een economisch bestel, waarin 17 % van de mensheid over 80 % van de rijkdommen beschikt. Ik kan me veroorloven dit artikel te schrijven, omdat ik behoor bij genoemde 17 %.

Was het nu maar mogelijk dat de mens zijn handen terugtrok! Was het maar mogelijk dat de mens in de inwendigheid van zijn geweten van zijn zuivere principepen en goede bedoelingen leefde. Maar ook dat is niet mogelijk. Wanneer de mens zijn handen terugtrekt om deze niet vuil te maken, dan heeft hij ook vuile handen. Want hij maakt zich schuldig aan de zonde van verzuim. Niets doen is ook iets doen. Niets doen is: alles zo laten, even onmenselijk als het in feite is.

De schuld, waarover wij spreken, is niet een persoonlijke schuld. Zij is een collectieve schuld, waarvan zelfs een sacramentele absolutie de mens niet kan ontslaan. Deze schuld kan slechts gedelgd worden door de nooit aflatende poging om de wereld te humaniseren, bewoonbaar te maken voor de mens. Dit niet willen zien is „gewetenloos" en zal in de toekomst een persoonlijke schuld gaan worden, omdat en inzoverre het *werkelijke* „zich-bevinden", dat de mens wezenlijk definieert, zichtbaar geworden is en steeds meer zichtbaar zal zijn.

Beschikt de „beschaafde wereld" nog over een idee, groot genoeg om de taak van de humanisering van de wereld met enige kans op succes op zich te nemen? Inderdaad, en deze idee is de liefde, die zich echter onmiddellijk moet incarneren in een rechtsbestel. Dit laatste is noodzakelijk opdat de mensheid niet terugvalle in de toestand waarin de wolf in de mens de overhand heeft. Het rechtsbestel vormt de barrière waardoor de mensheid weer-

houden wordt beneden een zo juist veroverd niveau van menselijkheid af te zakken.

Er is echter nog de mogelijkheid dat de „beschaafde wereld" geen uitvoering geeft aan het „princiep van de liefde". In dat geval - er is daaromtrent nauwelijks twijfel mogelijk - zal de „beschaafde wereld" voor de bijl gaan. Maar zij die de bijl hanteren zullen dan niet *slechts* martelaren maken: zij zullen dan *ook* „gewetenloze" lieden liquideren, met zuivere principepen maar met vuile handen.

Eindhoven W. LUIJPEN, O.E.S.A.

RECHTZETTING OVER TEILHARD DE CHARDIN

Bij mijn artikel over *Evolutieleer en Toekomstverwachting bij Teilhard de Chardin* (Bijdragen 21, 1960, 233-280) heb ik de volgende voetnoot gewijd aan het speciale Teilhard-nummer van het tijdschrift Divinitas, waarin het redactionele voorwoord in nauwelijks bedekte termen TEILHARD als ketter kwalificeert:

„De medewerkers aan dit speciale Teilhard-nummer gaan echter minder ver, ook als zij Teilhard's systeem fel afwijzen. Dit werpt wel een eigenaardig licht op de mentaliteit, waaruit het voorwoord is geschreven. Vreemd is ook, dat een artikel van Philippe de la Trinité wordt opgenomen, die op grond van twee boeken over Teilhard meent hem te kunnen veroordelen, zonder diens eigen geschriften te hebben gelezen. Het is te betreuren, dat een tijdschrift dat zich siert met de naam van de Pauselijke Academie van Theologie..., zich tot zulk tendentieus geschrijf leent" (a.c. p. 233 n. 1).

De redactie van Bijdragen ontving nu van Pater PHILIPPE DE LA TRINITÉ het volgende schrijven:

„In de derde aflevering van dit jaar van uw Tijdschrift verwijt p. Smulders het tijdschrift Divinitas de lichtzinnigheid, om mijn artikel over Teilhard de Chardin in haar aprilnummer van 1959 te publiceren. En wel om de eenvoudige reden, dat ik nooit een werk van Teilhard gelezen zou hebben.

Deze uitspraak is vals of volkomen uit de lucht gegrepen. Misschien heeft p. Smulders in genoemd artikel van Divinitas voetnoot 18 op blz. 319 niet gelezen. Daar zeg ik gelezen te hebben 'le Phénomène humain' en 'le Milieu divin'. En ik mag er hier wel aan toevoegen, dat ik niet alleen deze twee werken van p. Teilhard gelezen heb. Mijn eerste kennismaking met zijn persoon en zijn werk dateert al van twintig jaar geleden en is meer dan oppervlakkig (sic!). Misschien verdient het aanbeveling de p. 285-286 van mijn artikel goed te lezen, waar ik uitleg, waarom ik in deze studie steun op teksten en citaten van Tresmontant en Corte. Men kan discussiëren over mijn houding, maar het is voorbarig deze zonder meer op rekening te schrijven van onwetendheid.

Ik zou u zeer erkentelijk zijn, geachte hoofdredacteur, indien u deze tekst uw lezers ter kennisname wilde voorleggen."

Gaarne voldoen wij aan dat verzoek, en wij zijn Pater PHILIPPE DE LA TRINITÉ oprecht dankbaar voor de rechtzetting van dit misverstand, en voor de hoffelijke toon van zijn schrijven.

Desondanks voel ik mij genoopt, op de zaak nader in te gaan. Niet zozeer om mijzelf te rechtvaardigen, als vanwege het belang van de zaak zelf.

Mijn oordeel over het artikel van Pater PHILIPPE moge onjuist zijn geweest, het was niet ongegrond. Het berustte op twee feiten. Vooreerst las ik in zijn inleiding:

"Pour ne pas nous exposer au risque d'encourir ce reproche fondamental (nl. dat men Teilhard niet begrijpt), et cela dans la mesure même où nous pensons depuis

> fort longtemps que comme théologien-penseur spécifiquement catholique Teilhard n'existe pas, nous avons préféré aborder maintenant celui-ci dans l'optique de deux esprits distingués qui ne lui ménagent ni leur sympathie, ni leur admiration, - ni, d'ailleurs certaines critiques, - et dont nous pensons que, tout compte fait, ils ne l'ont pas faussé" (PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Teilhard de Chardin: synthèse ou confusion?*, in: Divinitas 3, 1959, p. 285 v.).

Was ik overdreven achterdochtig, toen ik hier tussen de regels meende te lezen, dat Pater PHILIPPE niet TEILHARD zelf gelezen had, maar de boeken van TRESMONTANT en CORTE over TEILHARD?

Daarbij kwam nog, dat Pater PHILIPPE slechts bij hoge uitzondering verwijst naar de geschriften van TEILHARD zelf, maar telkens naar TEILHARD als geciteerd door TRESMONTANT. Het is zulk een elementaire wet van wetenschappelijke arbeid, om bij citaten naar de oorspronkelijke bron te verwijzen, dat een dergelijke manier van citeren gelijk staat met de verklaring, dat men de oorspronkelijke tekst niet tot zijn beschikking heeft.

De voetnoot van Pater PHILIPPE op blz. 319 n. 18, waarnaar hij in zijn brief verwijst, was niet zeer geschikt om mijn verdenking weg te nemen. De lezer oordele:

> "Mélange de domaines, confusion des genres..., voilà Teilhard. Nous le pensons depuis le temps déjà lointain où nous avions pris connaissance de certaines de ses feuilles dactylographiées. La lecture intégrale du *Phénomène humain* n'a fait qu'affermir notre conviction, et celle du *Milieu divin* n'est certes pas venue l'ébranler."

Ziehier een theoloog, die op grond van sommige getypte "feuilles" van TEILHARD het oordeel heeft gevormd, dat "comme théologien-penseur spécifiquement catholique Teilhard n'existe pas", en die zich door de lezing van twee van diens werken slechts in die overtuiging laat stijven. Ik zal mij niet laten verleiden tot verdere gissingen over de werkwijze van Pater PHILIPPE bij het schrijven van zijn artikel en over wat deze "lecture intégrale" onder de gegeven omstandigheden betekent.

Nog een enkel woord over die merkwaardige wijze van citeren van "Teilhard chez Tresmontant". De eis van deugdelijke bron-vermelding is niet enkel een kwestie van uiterlijke vorm. Vooreerst geeft de schrijver daardoor te verstaan, dat hij de geciteerde passages in hun contekst heeft gelezen, wat de allereerste voorwaarde is voor een juiste interpretatie. En vervolgens biedt hij zijn lezers de mogelijkheid, zijn interpretatie te toetsen aan de oorspronkelijke tekst. Die mogelijkheid wordt aan de lezer door Pater PHILIPPE onthouden: zelfs als hij de moeite neemt, naast PHILIPPE ook TRESMONTANT op te slaan, komt hij niet verder. Want TRESMONTANT kon nog niet naar de gedrukte tekst van TEILHARD's voornaamste geschriften verwijzen.

Mijn voornaamste kritiek richt zich tegen de redactie van Divinitas. Misschien is ook Pater PHILIPPE haar onschuldig slachtoffer geworden. Zij nam zijn artikel op in een dossier van hoogst ernstige strekking. In nauwelijks bedekte termen beschuldigt zij een katholiek priester en religieus, iemand die in wetenschappelijke kringen als denker een wereldnaam heeft, en wiens apostolische werking voor vele zoekers heilzaam geweest is. En zij beschul-

digt hem van ketterij. En in het dossier van haar aanklacht neemt zij een stuk op, dat

1° hoofdzakelijk, zo niet uitsluitend steunt op geschriften van TEILHARD's bewonderaars;

2° een elementaire wet van wetenschappelijk werk met voeten treedt;

3° geen enkele garantie biedt, dat de auteur de teksten van TEILHARD in hun samenhang heeft gelezen, of zich anderszins moeite heeft gegeven om de gedachten van TEILHARD van binnen uit te begrijpen;

4° ruiterlijk bekent, van TEILHARD niet meer te hebben gelezen dan "certaines feuilles" en twee van diens grotere werken: het éne uit de jaren 1926/7, het andere in hoofdzaak van 1938/40, terwijl van dit laatste TRESMONTANT verklaart: "De l'avis même de Teilhard... *Le Phénomène Humain* était dépassé, ainsi qu'il nous l'écrivait ces dernières années" (Cl. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, p. 133).

Is het teveel gezegd, dat het tijdschrift Divinitas zich leent "tot tendentieus geschrijf", en dat het ernstig tekort geschoten is in de zorgvuldigheid, die verlangd wordt bij zulk een ernstige aanklacht?

Maastricht, 27 december 1960 P. SMULDERS, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Werner Georg KÜMMEL, *Das Neue Testament.* Geschichte der Erforschung seiner Probleme, (Sammlung *Orbis Academicus*), Freiburg-München, 1959, 15 x 23, VIII + 600 blz., geb. DM 42.50.

Dit tijdschrift had reeds enkele malen de gelegenheid om een werk uit de bekende en waardevolle reeks „Orbis Academicus" te bespreken. De opzet van deze reeks is wel zeer interessant, alhoewel niet vrij van gevaren. Men wil over een bepaald hoofdstuk uit de wetenschappen de „Problemgeschichte" schetsen: een encyclopedische opvatting dus, waarin men aan de hand van talrijke en tamelijk uitvoerige citaten zowel de algemene evolutie van de problematiek, als de eigen facetten in de opvattingen van een auteur, een school belichten kan. Men blijft bij deze keuze vanzelfsprekend sterk afhankelijk van de visie van de auteur. Hij moet zg. „objectief" blijven. Maar wat is dan juist in een dergelijk overzicht de juiste objectiviteit? Dat dit veel gebruikte woord nog niet zo gemakkelijk bepaald wordt, blijkt al heel duidelijk uit dit werk. W. G. Kümmel beschrijft dus de geschiedenis van de problematiek rond het N.T. Zijn standpunt is echter meer beperkt dan uit de titel blijkt. Hebben alleen recht op zijn historische belangstelling de „zuiver wetenschappelijke" studies van het N.T., d.i. zonder enige binding aan dogma of confessie. Dit standpunt is niet louter pragmatisch, wat men nog zou kunnen begrijpen. Schrijver is persoonlijk overtuigd, dat één van de verdiensten van de „Aufklärung" juist hierin ligt, dat zij de studie van de Schrift bevrijd heeft van deze kerkelijke of dogmatische binding. Dat dit zeer beperkte en eigenlijk tamelijk ouderwetse standpunt, onder een schijn van nuchtere objectiviteit, in feite reeds, eigenmachtig van uit een subjectieve overtuiging, uit de levende werkelijkheid van de studie van de Schrift getuigenissen, overtuigingen en studies verwijdert, zullen velen met ons eens zijn. Intussen blijft het feit, dat Kümmel van meet af aan ronduit voor zijn standpunt uitkomt, en dat men dus gerust kan volgen, zonder evenwel uit het oog te verliezen dat „there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in his philosophy".

Nu staat Kümmel helemaal niet onverschillig tegenover de eigenlijke Boodschap van het N.T. In zijn *Slotwoord* bekent hij niet alleen, dat het feit dat het N.T. tevens ook een persoonlijk engagement vraagt, de zuiver wetenschappelijke uitwerking van de problematiek steeds heeft gehinderd, maar ook dit andere, dat na de wetenschappelijke studie de persoonlijke keuze en overgave verwacht wordt. Deze scheiding van wetenschappelijke vorsingsarbeid en persoonlijk geloof lijkt ons tamelijk verouderd, voor een deel afhankelijk van een bepaalde reformatorische visie op het geloof, en op de scheiding van deze twee belangrijke dimensies van ons leven: de vertikale lijn van het „coram Deo", en de horizontale lijn van het „coram hominibus". Eenmaal zijn standpunt aanvaard, of althans begrepen, moet men bekennen dat Kümmel zijn stof tot een sterk gebouwd synthetisch overzicht samengebracht heeft. Na de „voorgeschiedenis" van de Middeleeuwen en de Reformatie ontstaat de Bijbelkritiek uit de eerste pogingen tot ernstige tekstkritiek en de eerste vormen van „Religionskritik" bij de Engelse deïsten. In de loop van de XVIIIde eeuw krijgen de voornaamste sleutelvakken van de N.T.-wetenschappen hun eigen vorm, traditie en uitwerking: de literaire kritiek, de geschiedenis van de oerkerk en hare tijd, de bijbelse theologie, de exegese en de hermeneutiek. Met D. F. Strauss en F. C. Baur komt men dan eindelijk tot een konsekwente en systematische uitbouw van de zuivere historiek van het N.T. Hierop volgt een tweede faze: de tijd van de vergelijkende godsdienstwetenschappen, en na de Eerste Wereldoorlog een derde: de kritische studie van de historisch-theologische boodschap van het N.T. Uitvoerige *Indices* en biografische aanmerkingen komen de bruikbaarheid van dit erudiete werk verhogen.

P. van Doornik

1. Jean HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue,* Etude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul, Nouvelle édition, revue et augmentée *(Bibliothèque théologique),* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 16 x 23.5, 295 blz., ing. 12.50 Zw.frs.

2. Rudolf SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Eine Biblisch-Theologische Studie, Freiburg, Herder, 1959, 15.5 x 23.5, XVI + 256 blz., geb. DM 21.50.

1. Het eerste werk is de nieuwe uitgave van een belangrijke bijbelhistorische studie, verschenen in 1937. Na de onveranderd herdrukte tekst van de eerste uitgave volgen vier nieuwe korte *appendices* en enkele *addenda minora* samen met een aanvullende bibliografie. De auteur wil achterhalen, wat de historische Jezus, zoals wij zijn opvattingen kunnen reconstrueren uit de archaïsche lagen van de tekst van de Synoptici, eigenlijk bedoelde met de term *Regnum Dei* (1-144). In een tweede deel (145-253) gaat hij dan na, hoe dit begrip bij Paulus geëvolueerd is. Dit centrale thema wordt in al zijn vooronderstellingen, uitlopers en vertakkingen uitgediept, zoals b.v. zijn: het probleem van het kwaad in het Judaïsme en bij Jezus, de verschillende voorstellingen van de eschatologie, het messiaanse bewustzijn van Jezus, de invloed van de Philoonse „homo caelestis"-idee op Paulus' opvatting aangaande de natuur van Jezus, de verrijzenisleer en de sacramenten (Eucharistie en doopsel). Het is opvallend hoe de auteur in zijn eerste editie voor die tijd nieuwe en ook nu nog verrijkende inzichten naar voren bracht: de rechtlijnige tijdsopvatting in het Semietisch denken en in strijd hiermede de „Griekse" opvatting van de Hebreeënbrief (150); het „messiaanse rijk", dat, volgens Paulus, aanving met de verrijzenis en eindigen zal met de paroesie en dat te situeren is „entre deux éons"; de Kerk levend nog in deze eoon, maar deelhebbend reeds aan de levengevende πνεῦμα van de verheerlijkte Jezus.

Zonder met alle nevenbeschouwingen van S. accoord te gaan lijkt hij ons voor verschillende punten de juiste interpretatie te geven: het kwaad opgevat als een „expression d'une puissance hostile à Dieu qui défigure la création" (32); het Godsrijk dat zowel bij Jezus (36) als bij Paulus (206) terzelfdertijd spiritualistisch en eschatologisch dient begrepen te worden; het afwijzen van de Kantiaanse denkkategorieën voor het interpreteren van Paulus, omdat deze ertoe brengen „die gegenwärtige Heilsgüter" op te vatten als „seulement conférés en *espérance*" (214); de sacramenten te plaatsen in „eschatologisch" perspectief. Andere stellingen lijken ons onaanvaardbaar, zo b.v. 1° dat Joannes de Doper zich zelf nooit beschouwd heeft als de „voorloper van Jezus" (70), 2° dat Jezus *radicaal* de titel van Messias, zelfs uitgezuiverd van alle politieke, nationalistische inslag en zelfs voor na zijn dood, zou hebben afgewezen en zich uitsluitend zou gezien hebben als de *filius hominis*, voornamelijk dan nog wel zoals deze figuur werd voorgesteld en ontwikkeld in de extra-canonische geschriften. Invloed van de *servus Jahve*-idee op Jezus wordt in een appendix van de tweede editie als correctie op vroegere mening aanvaard (259, cfr 85 en 104), 3° dat volgens Paulus de term σῶμα van de instellingswoorden van de Eucharistie niet duidt op het (physisch) lichaam van Christus maar *enkel en uitsluitend* op de *Koinonia* welke door het nuttigen van de gedaanten tussen Christus en de gelovigen tot stand komt (228). Deze stelling wordt o.i. uitgesloten door 1 Cor. 11. 27-29, 4° dat Paulus enkel een verrijzenis zou aanvaard hebben voor de rechtvaardigen, 5° dat de „synergische" leer (nl. medewerking van de mens met God; de „opera meritoria") voor Paulus enkel zou zijn, „une survivance de la pensée ou même, si on veut, de la mentalité moraliste et juridique des Juifs" (253).

Nochtans ook waar wij deze en andere stellingen niet kunnen bijtreden zullen zij toch (zoals b.v. deze aangaande de „homo caelestis") ongetwijfeld aanleiding blijven geven tot vruchtbare discussie en vernieuwd inzicht in de bijbelse denkwereld.

2. Ook een katholieke bijbelhistorische studie verscheen over hetzelfde onderwerp. Zij is van de hand van R. Schnackenburg, professor in de exegese van het Nieuwe Testament aan de Universiteit van Würzburg. S. wil de ontwikkeling nagaan van het begrip *Regnum Dei* vanaf het ogenblik dat het opduikt in de boeken van het O.T., d.i. volgens hem reeds van voor de koningstijd (2). Hij verdeelt zijn werk in drie delen: Gods koningschap *(Königtum)* in Oud Testament en laat-jodendom; Gods koningsheerschappij *(Königsherrschaft)* in Jezus' verkondiging; Gods heerschappij en rijk *(Herrschaft und Reich)* volgens de Akten der Apostelen, volgens Paulus' eerste brieven en ten slotte volgens de laatste geschriften van het Nieuwe Testament (Paulus' gevangenschapsbrieven, Pastoraalbrieven, Hebreeënbrief, Joannes' evangelie en Apokalypse). Uit de hier gebruikte terminologie blijkt reeds, en de auteur komt er meermaals op terug (b.v. 247), dat volgens hem de *Basileia* in haar *Gegenwartscharakter* nooit door *Gottesreich*, maar door *Gottesherrschaft* (ev. *Christi Herrschaft)* moet vertaald worden. De term *Königtum* heeft dan nog een andere schakering: eerder *Königswürde und -macht* dan actuele regering.

Jezus zelf heeft vele andere themata dan alleen het *Regnum Dei* behandeld maar heel zijn prediking staat in het licht van deze idee. Deze *Gottesherrschaft* draagt een zuiver religieus en universalistisch karakter. Zij is in wezen eschatologisch, maar als eschatologisch ook reeds tegenwoordig in Jezus' werkzaamheid. Volgens de oudere katholieke theologie is

de *Gottesherrschaft* reeds absolute werkelijkheid geworden in Jezus' persoon en werkzaamheid. Zij kan zich nog enkel verder uitbreiden en dit doet zij in de Kerk, in de inwendige en uitwendige kerkgeschiedenis. In de nieuwere opvatting, en het is deze welke S. in het N.T. weervindt, ziet men alles meer in het perspectief van de universele heilsontwikkeling. Men benadrukt dat de tijd van de Kerk als *Zwischenzeit*, als de *vorletzte Zeit*, te beschouwen is. Gods koningsheerschappij staat in nauw verband met de Kerk. „Doch lässt sich die Gottesherrschaft weder mit der Kirche identifizieren noch im irdisch-geschichtlichen Bereich ansiedlen, sondern wirkt nur in der Kirche und mit der Kirche in diesen hinein" (78). De tijd tussen Hemelvaart en Paroesie kan men i.p.v. *Gottesherrschaft* ook *Herrschaft Christi* noemen. God oefent zijn heerschappij uit door Christus, dien hij daarvoor *in macht* heeft gesteld. — De protestantse theologie is de katholieke genaderd door de authenticiteit te aanvaarden van Mt. 16, 18 en bijgevolg ook de stichting door Jezus van een zichtbare Kerk. De katholieken van hun kant vereenzelvigen niet langer Kerk en Godsrijk. Zeker de Eucharistieviering is niet enkel *Vorausdarstellung* maar ook *Vorausnahme* van het Rijk, maar dan enkel in sacramentele omhulling (177). In geen geval is de Kerk „Jetztgestalt des Gottesreiches" (161).

In Paulus laatste brieven en in de latere geschriften van het N.T. komt nog een nieuw element, een meer Griekse voorstelling, zich voegen bij het Rijkbegrip: Het wordt voortaan opgevat niet enkel als een *endzeitliche* maar tevens als een *überzeitliche*, bovenaardse, hemelse en dus reeds vóór de Paroesie aanwezige werkelijkheid. „Der Blick wurde von der allgemeinen kosmischen Eschatologie auf die individuelle Erwartung verlagert" (226). Dit nieuw inzicht betekent nochtans volgens S. enkel een verrijking voor zover men dit hemels, transcendente Rijk opvat in overeenstemming met het Nieuw Testamentisch denken waar het „alles Licht, alle Farben, alle Kraft vom erwarteten eschatologischen Reich Christi und Gottes empfängt" (226). Het is onmogelijk nader op detailvragen en detailexegese van het werk van S. in te gaan. Een enkele kritiek: Tot besluit van de analytische behandeling, inherent aan een bijbelhistorische studie, zou een overzichtelijke eindsynthese met dank door de lezer zijn begroet. Dit doet echter niets af aan de rijke inhoud en degelijkheid van deze studie. Ongetwijfeld is het tevens een belangrijke bijdrage tot het oecumenisch gesprek.

J. van Torre

Günther BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, (*Urban-Bücher*, 19), Stuttgart, W. Kohlhammer, [1]1956, [3]1959, 11.5 x 18.5, 214 blz., DM 3.60.

Om de grote betekenis van dit nieuwe Jezusboek te begrijpen, moet men voor ogen houden dat de auteur een leerling is geweest van Bultmann, en nu opvolger is van Dibelius te Heidelberg. Een besliste reactie tegen de stellingen van die twee stichters van de Formgeschichte is duidelijk voelbaar. Bultmann verklaarde in zijn *Jezus*, dat we over de historische Jezus zo goed als niets meer weten. Bornkamm geeft toe, in zijn eerste hoofdstuk („Glaube und Geschichte in den Evangelien"), dat men geen leven van Jezus meer kan schrijven. En toch zegt hij, spreken de evangeliën „von Geschichte, als Geschehen und Ereignis" (22); de oud-christelijke overlevering is „randgefüllt von Geschichte" (23). Zo'n klare taal waren we sinds lang niet meer gewoon in de theologische milieu's van Duitsland. Bornkamm blijft weliswaar trouw aan de grondstelling van de Formgeschichte; duidelijk omschrijft hij zijn taak als volgt: „Im Kerygma der Evangelien die Geschichte, aber auch in dieser Geschichte das Kerygma zu suchen" (18). De prioriteit die hij geeft aan het kerygma blijkt ook nog sterk uit de structuur van het werk. Na twee inleidende hoofdstukken over de tijd en het milieu waar Jezus leefde en over het algemeen beeld dat de synoptici ons van hem bieden, ligt de stof essentieel verdeeld over drie grote hoofdstukken: „Der Anbruch der Herrschaft Gottes" (58-87); „Der Wille Gottes" (88-132); „Jüngerschaft" (133-140). Dit Jezusboek is dus hoofdzakelijk geworden tot een soort theologie van de synoptici. Hier staan voortreffelijke bladzijden, o.a. over de parabelen, het vaderschap van God, het gebed, het begrip „leerling". Eerst tegen het einde vinden we dan een meer historisch schema, in het korte hoofdstuk over de passie en de dood van Jezus (141-154). Het is tekenend dat „die Messiasfrage" eerst naderhand wordt behandeld; de reden is, dat volgens B. „der Glaube die Ueberlieferung wesentlich gestaltet (hat)" (155); over Jezus' eigen houding aangaande het messianisme blijft hij uiterst gereserveerd, doch ten onrechte: de door Jezus gebruikte titel „Mensenzoon" b.v., zo diep geworteld in de apocalyptiek en anderzijds zo vlug verdwenen in de predikatie van de jonge Kerk, biedt de beste waarborgen van historische authenticiteit.

Doch we willen vooral een paar bedenkingen maken over de grondopvatting van dit belangrijke werk. Met B. moet men toegeven dat het klassiek type van een „leven" van Jezus, als een echte biografie opgevat, tegenwoordig niet meer mogelijk is. In de levens die

wij allen kennen, werd practisch helemaal geen rekening gehouden met de verschillende niveau's in de teksten en met de kerygmatische geloofsvisie van het evangelisch verhaal. Hier is het werk van de Formgeschichte heilzaam geweest. Doch het groeiend scepticisme dat er uit voortvloeide moest op zijn beurt overwonnen worden. Van die reactie tegen het radikaal antihistoricisme van de beginnende Formgeschichte is dit boek een duidelijk voorbeeld. Maar die reactie blijft nog te aarzelend, te negatief. Op de vraag, of een leven van Jezus mogelijk is, mag men niet zonder meer antwoorden met een „neen". Het is belangrijk te constateren dat zowel in Duitsland als in Engeland heel wat auteurs positiever gaan spreken over de historische kenbaarheid van Jezus' leven; citeren we b.v. V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (1954) en J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959), en voor Duitsland, de belangrijke studies van Käsemann, Althaus, Jeremias. Wat deze positie wettigt, is dat reeds in het meest primitief kerygma zelf, Jezus' werkzaamheid gezien en gepredikt werd als een *leven*, een *geschiedenis*, waarin grote perioden te onderscheiden zijn (Hand. 2, 22-36; 10, 34-43; 13, 23-31). Dezelfde opvatting wordt in de evangelies verder uitgewerkt: men vindt er met historische zekerheid een beginfase, een groot keerpunt en nieuwe methodes in Jezus' activiteit, een fase die helemaal georiënteerd is naar de laatste gebeurtenissen. De daden en woorden van Jezus zijn niet helemaal te scheiden van de interpretatie van de Kerk; doch met behulp van de studie van de evangelische traditie kan men komen, doorheen die interpretatie, tot de persoon van Jezus zelf en zijn boodschap. Het ware dringend noodzakelijk dat aan katholieke zijde zou gewerkt worden om een „leven" van Jezus te schrijven, dat rekening zou houden met deze principepen van de literaire kritiek.

I. de la Potterie

E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus. (Gesammelte Aufsätze*, II), Tübingen, Mohr, 1960, 22 x 13, 458 blz., brosch. DM 21.60, Lw. DM 25.50.

Ernst Fuchs, de Berlijnse hoogleraar uit de school van Bultmann, houdt zich in deze tweede band van zijn verzamelde studies bezig met de *Leben-Jesu-Forschung*. Hier volge een vermelding van deze artikelen en voordrachten met de plaats waar ze eventueel vroeger verschenen zijn. - *Was heisst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst?*, ThBl 1932, 129-140. - *Jesus Christus in Person*, Festschrift Bultmann 1949, 48-73. - *Die Aufgabe der neutest. Wissenschaft für die kirchliche Verkündigung heute*, Vorträge Ev. Studentengemeinde Marburg, Heft 2, Giessen, 1946. - *Verheissung und Erfüllung*, Verkündigung und Forschung 1947/8, 1-2. Hierin wordt het aldus getitelde boek van W. G. Kümmel besproken. - *Christus das Ende der Geschichte*, EvTh 1948/9, 447-461. Een bespreking van O. Cullmann: *Christus und die Zeit*. - *Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5*, ZThK 1954, 14-34. - *Die vollkommene Gewissheit*, Neutest. Studien für Bultmann 1954, 130-136. - *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung*, ThLZ 1954, 345-348. - *Die Frage nach dem historischen Jesus*, ZThK 1956, 210-229. - *Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem hist. Jesus*, ZThK 1957, 117-156. Een bespreking van G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*. - *Die der Theologie durch die hist.-kritische Methode auferlegte Besinnung*, EvTh 1958, 256-268. - *Jesus und der Glaube*, ZThK 1958, 170-185. - *Die Sprache im N.T.*, uit: *Das Problem der Sprache in Theol. u. Kirche*, Berlin, 1959, 21-35. - *Was wird in der Exegese des N.T.'s interpretiert?*, ZThK 1959, Beiheft 1, 31-48. - *Das Zeitverständnis Jesus*, 1960. - *Die Theologie des N.T.'s und der hist. Jesus*, 1960. - *Uebersetzung und Verkündigung*, 1960. - *Was ist ein Sprachereignis?*, 1960. - *Das Weinachtsevangelium*, 1960. - *Ostern*, 1960.

Het is typerend dat meer dan drie kwart van het boek wordt ingenomen door studies uit de laatste zes jaar. Had het een tijd lang de schijn dat de kwestie van de historische Jesus door Bultmann definitief begraven was, onder zijn leerlingen is de kwestie weer op gang gekomen (met een toespraak van Ernst Käsemann, gepubliceerd in *Zeitschr. Theol. u. K.* 51, 1954, 125-153). Bij alle verschillen (zie b.v. in dit werk van Fuchs *Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus*, blz. 143-167, waar hij het boek van G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* bespreekt), konstateert men toch ook duidelijk overeenkomst: er is een groeiend begrip voor de kontinuïteit tussen Jesus' prediking en het kerygma van de Kerk. Zo vestigt Fuchs er de aandacht op dat Jesus' prediking slechts te begrijpen is als een illustratie van zijn gedrag waarin een christologie vervat ligt. Want Hij treedt niet op als een profeet of wetsleraar, maar in Gods plaats doordat Hij zondaars in zijn kring opneemt die zonder Hem voor God zouden moeten vluchten. Jesus verlangt dat men tegenover Hem een standpunt inneemt: kiest men voor Hem dan zal men eo ipso bij de komst van het Rijk een barmhartige God vinden. Juist deze pretentie leidde tot zijn dood. De parabels nu worden kleurloos als men ze niet meer ziet tegen deze achtergrond: zij verwijzen langs Jesus' eigen handelen heen naar Gods ontferming. Zo bevatten zijn optreden

en verkondiging impliciet een eschatologische visie op zijn eigen persoon die in het kerygma voorop kwam te staan. - Naast deze kwestie geniet bij Fuchs ook de metodiek der exegese veel aandacht. (Een systematische verhandeling hierover gaf hij in *Hermeneutik*, Bad Cannstatt, 1958[2] en in het eerste deel van deze verzamelde opstellen *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen, 1959). In bijna alle artikelen komt hij erover te spreken; meestal korte, niet uitgewerkte suggesties die vaak verre van duidelijk zijn. Onze grote waardering voor de bijdragen van de existentiële school in de exegese neemt niet weg dat wij ons wel eens afvragen of Fuchs juist in zijn metodologische beschouwingen de exegese niet tot een ancilla philosophiae maakt. Gelukkig valt het in de praktijk nog al mee: de traditie van de Duitse exegese verloochent zich niet.

W. Beuken

Félix Gils, C.S.Sp., *Jésus Prophète d'après les Evangiles Synoptiques, (Orientalia et Biblica Lovaniensia*, II), Leuven, Instituut voor Oriëntalisme, 1957, 17 x 26, X + 196 blz., ing.

In velerlei opzichten is deze studie van groot belang. Voor het profetisch aspect van Jezus' werkzaamheid heeft zowel de primitieve Kerk als de moderne exegese weinig belangstelling getoond, omdat titels als „mensenzoon", „zoon van God" en „Heer" veel rijker aan inhoud waren; sommige exegeten protesteren zelfs tégen de huidige tendens om dit aspect weer naar voren te brengen. Het is nochtans zo goed als zeker, dat we daar de meest archaïsche christologie bezitten: tijdens zijn leven werd Christus allereerst beschouwd als een profeet, en daar hebben ook de synoptici, vooral Lukas, groot belang aan gehecht. Het is dus een grote verdienste van de auteur aan dit aspect een grondige studie gewijd te hebben. De methode is doorgaans uitstekend: men ziet hier iemand aan het werk, die goed gevormd is geweest door Mgr. Cerfaux in de literaire studie van de teksten. Het is een genot de zeer genuanceerde analyses van belangrijke passages te volgen, waar gepoogd wordt de etappen terug te vinden in de ontwikkeling van de evangelische traditie. Ten slotte is S. zeer goed op de hoogte van heel de recente literatuur die met zijn onderwerp in verband staat: overvloedig wordt er naar verwezen in de voetnota's.

Het plan is zeer eenvoudig. In een eerste hoofdstuk (9-48) worden de teksten onderzocht waaruit blijkt dat Jezus door zijn omgeving beschouwd werd als een profeet, meer bepaaldelijk als een nieuwe Mozes, een nieuwe Elias of als een vervolgde profeet; we willen hier de aandacht trekken op de uitleg van *verba gratiae* in Lk. 4, 22: het zijn niet „lieflijke woorden" (Canis.), maar de geïnspireerde, charismatische woorden van een profeet: dit blijkt duidelijk uit het vocabularium van Lukas. Het tweede hoofdstuk (49-88) bestudeert de profetische visioenen van Jezus, vooral bij het Doopsel, de gedaanteverandering en in de „hymnus jubilationis"; de scene van het doopsel van Jezus wordt uitstekend uitgelegd (50-73); met recht zegt S. dat Jezus hier niet wordt aangewezen als de lijdende dienaar: het gebruik van Is. 42, 1 toont Jezus enkel als prediker, wat een profetische trek is. Het derde deel (89-154) ten slotte handelt over de voorspellingen van Jezus, eerst die over het Rijk der hemelen, verder de voorspellingen van Jezus over zijn eigen lijden en verrijzenis. — Misschien kunnen we een paar desiderata formuleren. Het boek geeft hier en daar de indruk van een zeker gemis aan evenwicht, omdat sommige delen onvoldoende uitgewerkt zijn: enkele scenes worden grondig ontleed, elders krijgt men amper meer dan een opsomming van teksten, en een opgave van de voornaamste opinies. Dat „dopen in de heilige Geest" (Mk. 1, 8) op het kristelijk doopsel slaat (63; 89) is onwaarschijnlijk: het is veeleer de eschatologische gave van de Geest (Hand. 1, 8; 11, 16); in Hand. 3, 26 lijkt het beter *anistèmi* te verstaan in de zin van „verwekken" dan van „opwekken uit de dood". Doch dit zijn maar details. We moeten de auteur zeer dankbaar zijn voor dit mooie werk, een van de beste der laatste jaren over de theologie van de synoptici. Er valt zeer veel uit te leren.

I. de la Potterie

C. Spicq O.P., *Agapè dans le Nouveau Testament*, Analyse des textes, vol. I, II et III, *(Etudes bibliques)*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1958, 1959 et 1959, 16.5 x 25, 334, 409 en 367 blz., ing. 32,34 en 34 NF.

De bekende professor van Freiburg heeft in deze drie delen een nauwkeurige analyse verstrekt over het gebruik en de betekenis van het woord „agapè" in het N.T. Van af zijn korte *Inleiding* komt hij zeer duidelijk voor zijn eigen zienswijze uit, die wij volmondig delen. Het Christendom is de godsdienst van de „agapè". Een theologie van de „agapè" wordt meteen een theologie van de hele n.t. boodschap. Deze bijbeltheologie schijnt intussen op een dood spoor geraakt te zijn, omdat de R.K. en de reformatorische theologie door dogmatische vooroordelen gehinderd worden om de teksten van het N.T. te lezen, zoals deze geschreven werden. „Omnis autem scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est!"

Vooraleer men dus begint met de uitbouw van een theologie van de „agapè", moet men aanvangen met een geduldige exegetische studie van het gebruik van dit woord, zowel in het N.T. als in de eigentijdse kultuurwereld van de Oerkerk. De voorbereidende studies heeft C. Spicq reeds uitgegeven in andere werken, als *Agapè, Prolégomènes à une Etude de théologie néo-testamentaire*, Leuven, 1955, en *Le Lexique de l'Amour dans les Papyrus*, opgenomen in *Mnemosynè*, 1955, 25-33. Niet alleen kent het N.T. al de betekenissen, die het woord had in de LXX en in de „koinè" van die tijd, maar tevens werden in de loop van de christelijke reflexie op dit mysterie nieuwe inzichten eraan toegevoegd. Een exegetische studie moet dus tevens rekening houden met de kronologie van de geschriften en de evolutie van het woord binnen de visie van elke gewijde auteur. — De resultaten van zijn studie heeft Spicq samengevat in een korte lezing, die opgenomen werd in *Sacra Pagina*, Leuven, 1959, II, 440-455, *Les composantes de la notion d'Agapè dans le Nouveau Testament*. „Agapè" wijst dus op zuivere liefde in overgave, sterk en zacht tegelijk. Daar zij tevens het Christendom bepaalt, stelt zich meteen de vraag naar hare authenticiteit. Deze ware liefde steunt op eerbied, hoogachting en een diep eergevoel; zij is tevens erkentelijk, en vooral belangeloos, volhardend en duurzaam. Dieper nog: zij openbaart zich zelf in de werken, zij is effectief, reëel. Daarom is zij volheid in overgave tot het heroïsche toe. Zo beschouwd kan deze liefde niet menselijk zijn; zij is goddelijk, en wordt in ons bevestigd door God en de H. Geest, als het kenmerk van de „kinderen Gods". Daarom is zij ook de enige Wet in het Christendom, zijn enige levenswaarde; zij bevrijdt, heiligt en vervult met vreugde.

Wat de verdeling van de stof betreft, krijgen wij in het eerste deel een uitvoerige studie van de Synoptici, waarin vooral St. Lukas reeds een opvallende verdieping en precisering van het begrip aanbrengt in verband met het Nieuwe Verbond en in het licht van de eschatologie. Themata uit het Oude Testament blijven nog duidelijk doorklinken, niet zonder bepaalde assonanties met de Qumrân-spiritualiteit. Dit merkt men nog duidelijker bij Jakobus. Dit deel wordt besloten met een eerste overzicht over het gebruik van „agapan" bij Paulus, waarin van af de Brief aan de Thessalonicensen het lexigrafisch gebruik van de LXX te herkennen valt, al zal b.v. in de Brief aan de Korinthiërs de klassiek griekse inhoud van waardering, acclamatie en weldadigheid niet onbetuigd blijven. Dit deel wordt besloten met een uitvoerige bibliografie, en zoals de overige met een Zaakregister, en de Index van de griekse woorden waaraan een speciale aandacht werd geschonken.

In het tweede deel herneemt Spicq de studie van de Brieven van Paulus, samen met die van Petrus en Judas. Meer dan 70 blz. worden gewijd aan de uitvoerige exegese van I Kor. 13. Paulus wijst ook op het eschatologisch karakter van de liefde. Hij drukt verder op haar „zoonlijk" karakter in Christus, op hare afhankelijkheid van de Geest, en vooral op hare konsekwente toepassing in de christelijke moraliteit. Een eigen *Appendix* bestudeert het ontstaan van de triade: geloof, hoop en liefde, vooral in betrekking tot de posities van R. Reitzenstein, waarbij Schrijver de posities van Allo tot de zijne maakt: zo niet bij Christus zelf, zeker uit de allereerste ervaring van het Christendom.

Het derde deel wordt, na een korte behandeling van de Pastorale Brieven en van de Hebreënbrief, haast geheel gewijd aan de exegese en de theologie van Sint Jan. De „agapè" bepaalt het wezen zelf van de goddelijke economie, en wordt daarom verbonden met het heilshandelen van de Triniteit in Christus en in de Geest. Daarom zal juist deze zelfde liefde, die Christus verbindt met de Vader, ook de grond worden van de onderlinge gemeenschap van alle gelovigen. In een laatste hoofdstuk, van blz. 313 tot 357 volgt dan het besluit op heel het werk. Uit dit al te schematische overzicht kan men reeds vermoeden wat de Schrijver ons in dit werk kan geven. In zijn voetnoten merkt men een grote bekendheid, vooral met de klassieke auteurs, en met de bibliografie rond het onderwerp.

P. van Doornik

HISTORISCHE THEOLOGIE

Berthold ALTANER, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, sechste Auflage durchgesehen und ergänzt von Alfred STUIBER, Freiburg, Herder, 1960, 14 x 23, XXVII + 508 blz.

Met een zekere weemoed begroet de patroloog deze nieuwe druk van het bekende handboek: zij is immers een afscheid van B. Altaner, wiens onvermoeibare ijver het boek heeft gemaakt tot de betrouwbare gezel van elke patrologische studie. De nieuwe druk is op verzoek van de oude meester verzorgd door A. Stuiber. Zij is, zoals deze in het voorwoord zegt, feitelijk een herdruk van de vijfde uitgave. Drukfouten zijn verbeterd. De bibliografie is slechts in zoverre aangevuld, als dit mogelijk was met behoud van het vroegere zetsel. Van de wensen, die wij in de bespreking van de vijfde druk uitspraken (*Bijdragen* 20, 1959, 319), is slechts één in vervulling gegaan. Dit is begrijpelijk: een grondiger bewerking was

in het korte tijdsbestek niet mogelijk. Wij zijn echter de nieuwe bewerker en de uitgever dankbaar, dat zij hebben gezorgd voor de continuering van dit onmisbare hulpmiddel.

P. Smulders

F. L. CROSS, *The early christian Fathers,* London, Duckworth and Co, 1960, 13 x 19, 218 blz., 15/-.

De deskundige organisator en beminnelijke gastheer van de oxfordse Patristic Conference komt de bibliotheek der patristische studies verrijken met een nieuw type handboek. Zoals men van zulke handboeken gewend is, wordt een korte karakteristiek van iedere auteur en van zijn voornaamste geschriften gegeven, iets uitvoeriger en veel levendiger dan Altaner dat doet. Maar de bibliografie is tot enkele regels teruggebracht: de noodzakelijkste gegevens over uitgaven en (voornamelijk engelse) vertalingen, en de allerbelangrijkste studies. Zo wordt het werkje de ideale inleiding voor wie zijn eerste schreden zet in het oerwoud der patrologie, en die wordt afgeschrikt door de strengheid van Altaners tekst en de stortvloed van diens bibliografie. — Veel nieuws kon de auteur vanzelfsprekend niet bieden. Maar wel speurt men op elke bladzijde zijn persoonlijke vertrouwdheid met de oude teksten en de moderne studies. Oorspronkelijk en kostbaar is de suggestie, om in de zg. Pascha-Homilie van Melito van Sardes niet een eigenlijke Homilie te zien, maar een christelijke Haggada (p. 105-109). De aanhef: „De schrift van de hebreeuwse Exodus is gelezen, en de woorden van het mysterie zijn verklaard" wil Cross niet verstaan van een voorlezing van het Uittochtsverhaal met aansluitende homilie (waarbij zijn tekst een vreemd duplicaat zou vormen), maar als een voorlezing van de hebreeuwse tekst gevolgd door een griekse vertaling (targum). Zoals in de Synagoge zou daarop dan een Haggada volgen, die de zin van het verhaal voor christelijke hoorders uitwerkt. Zulk een Haggada hebben wij in onze tekst. Het komt mij voor, dat Cross' verklaring van de aanhef inderdaad zeer waarschijnlijk is: de woorden „de schrift van de hebreeuwse exodus" zouden een vreemde vorm zijn om te zeggen: „het Schriftverhaal van de uittocht der Hebreeën". Verder kan Cross wijzen op interessante parallellen tussen onze tekst en de voorschriften over de Haggada van de uittocht in de Mischna, en op de merkwaardige verheven en rythmische taal van het stuk, die op zijn liturgisch karakter wijst. Uit deze tekst zou dus blijken, hoe eng de christelijke Paasviering zich in de kring van de Quartodecimanen aansloot bij het joodse gebruik. Ook de Christenen zouden, evenals de hellenistische Synagoge, nog een hebreeuwse Bijbellezing hebben gekend. Uit de tweede kolom van Origines' Hexapla blijkt het bestaan, tenminste in Joodse kringen, van een griekse transcriptie van de hebreeuwse tekst, die ongetwijfeld voor liturgisch gebruik was bestemd (p. 125). Dat zulk een transcriptie ook in christelijke kringen gebruikt werd, zou uit onze tekst blijken. J. DANIÉLOU (*Théologie du Judéo-Christianisme,* 1957, p. 101 vv.) heeft gewezen op het bestaan van christelijke Targumim en Midrashim. In dat verband wint Cross' hypothese nog aan waarschijnlijkheid.

P. Smulders

Aloys DIRKSEN C.PP.S., *Elementary Patrology, The writings of the Fathers of the Church,* St. Louis, B. Herder, 1959, 15 x 22, XIII + 314 blz.

Dit handboek der Patrologie is wel zo elementair, dat het nut ervan zelfs voor de Verenigde Staten twijfelachtig lijkt. Het geeft een beknopte levensbeschrijving en karakteristiek van de oudchristelijke schrijvers, zoals men die b.v. bij Altaner vindt. Maar geen enkele verwijzing naar tekstuitgaven of litteratuur, en zelfs geen namen-register. In zijn voorwoord bekent de schrijver: „There is little original in the book and it represents practically no independent research. It is the product of teaching experience, some reading in the fathers and a study of the chief manuals and handbooks of patrology" (p. VII). De recensent heeft de indruk, dat die studie van de voornaamste handboeken zich voornamelijk heeft beperkt tot een vertaling van Altaners tekst, die lichtelijk gerearrangeerd wordt. En ook die vertaling getuigt noch van grote vertrouwdheid met het duits, noch van meer dan „some reading in the fathers". Eén voorbeeld. Dirksen schrijft: „Chrysostom is the greatest father of the East. The West can match only Augustine with him. His literary output was greater, as far as literary remains show, than all the other Greek fathers in range and perhaps in volume also" (p. 121). Een originele kijk op de verdiensten van Chrysostomus! Tot men bij Altaner leest: „Der Umfang seiner literarischen Produktion ist grösser als der aller anderen Schriftsteller des Ostens, soweit ihre Erzeugnisse erhalten sind. Im Abendland kann ihm nur Augustinus an die Seite gestellt werden. Inhaltlich ist sein Schrifttum eine unerschöpfliche Fundgrube nicht nur für den Theologen, sondern auch für den Archäologen und Kulturhistoriker" (B. Altaner, *Patrologie,* [5]1958, p. 289 v.).

P. Smulders

Entretien d'Origène avec Héraclide, Introduction, Texte, Traduction et Notes de Jean

SCHERER, *(Sources chrétiennes, 67)*, Paris, Editions du Cerf, 1960, 13.5 x 20.5, 132 blz., ing. 9.60 N.F.

We wisten dat Origenes niet enkel een zeer vruchtbaar schrijver was maar ook een vinnig „debater" niet alleen met joden of heidenen maar ook met eigen geloofsgenoten die hem dikwijls als scheidsrechter inriepen in eventuele controversen over geloofspunten. De enige zulke διάλεκτος die we nog van hem bezitten, doet ons onderhavige tekst aan de hand, in 1941 te Toura bij Kaïro ontdekt op een papyrus van eind VIe begin VIIe eeuw. De tekst zelf is niet altijd zeer duidelijk: hij werd door tachygraphen opgetekend die wel eens de draad van de discussie kwijt raakten, cf. de hopeloos korrupte passage 4, 28-5, 7 „avec un grand zèta de désespoir dans la marge" (p. 48) hetgeen „peut remonter au sténogramme primitif" (p. 45, nota). Het belang ervan is meer historisch dan doctrineel (alle opinies hier door Origenes voorgestaan kenden we reeds uit zijn andere werken), op gebied van kerk-, dogma- en liturgiegeschiedenis. Niet alleen geeft hij ons een levendig beeld van Origenes' gesproken woord, met zijn scherpe dialektiek en zijn gepassioneerde toon, maar hij licht ons ook in omtrent de toestand der arabische kerken (het onderhoud heeft naar alle waarschijnlijkheid in Arabië plaats gehad) in een tijd waar weinig dogmatisch vaststond, en omtrent de praktijk samenkomsten te beleggen die op kleine concilies gaan gelijken waar, in bijzijn niet alleen van naburige bisschoppen en van gezaghebbende theologen, maar ook van de gelovigen, de orthodoxie van een of andere bisschop aan een grondig onderzoek wordt onderworpen. Origenes ondervraagt hier bisschop Herakleides over zijn geloof aan het persoonlijk vóórbestaan van het Woord als God naast de Vader, en dwingt hem, wat te zeer naar onze smaak, zijn eigen formule van „twee Goden die toch één zijn" te beamen, wat de ander, zij het dan nog schoorvoetend, tenslotte toch doet. De aanleiding daartoe schijnt een vraag geweest te zijn omtrent de eucharistische προσφορά (een voorafgaande discussie waar alle bisschoppen het woord hadden genomen en de eigenlijke „status quaestionis" toont, wordt maar zeer vaag in een paar lijnen samengevat bij het begin van onze tekst): deze moet geschieden, zegt Origenes, Θεῷ διὰ Θεοῦ. Deze positie zal karakteristiek mogen heten van heel de alexandrijnse soteriologie waar aan het Woord als Woord reeds, en niet alleen als geïncarneerd, een priesterlijke functie wordt toegekend. Na dit bizonderste deel wordt nog geantwoord op de vraag die de gemoederen in Arabië verontrust, en door bisschop (?) Dionysius wordt gesteld: als „de ziel het bloed is" (Lev. 17, 11) blijft ze dan niet in het lichaam na de dood? Origenes antwoordt dat men een dubbele schepping van de mens moet houden (Gregorius van Nyssa's bronnen voor dezelfde opvatting verwijzen dus, naast Philo, ook naar Origenes): de eerste „naar het beeld Gods" (Gen. 1) is de schepping van de „inwendige mens", de tweede uit de klei (Gen. 2) is die van de „uitwendige mens". Aan alle organen van de uitwendige mens beantwoordt een geestelijke tegenhanger in de „inwendige mens": wat het bloed is in de eerste, is de ziel in de tweede. Voortgaand op dat thema vraagt dan een zekere Demetrius of de ziel wel onsterfelijk is. Origenes nuanceert zijn antwoord op een vrij ennodige manier: zij kan, bijbels gezien, „sterven aan de zonde"; zij kan ook „sterven aan God door de zonde": van het eigenlijke goddelijk leven beroofd blijft ze nochtans voor haar straf voortbestaan; dan is er nog de banale dood wanneer de ziel zich van het lichaam verwijdert. Dit 67e deel van de *Sources chrétiennes* is van de hand van Jean Scherer die ook met een uiterste accuratesse de „editio princeps" bezorgde (Kaïro, 1949).

R. Leys

ORIGÈNE, *Homélies sur Josué*, Texte latin, Introduction, traduction et notes de A. JAUBERT, *(Sources chrétiennes, 71)*, Paris, Editions du Cerf, 1960, 13.5 x 20.5, 520 blz., ing. 30 NF.

De *Homelieën op het boek Josue* dagtekenen van het einde van Origenes' carrière (volgens Harnack werden ze gehouden tijdens de vervolging van Decius 249/50) en zijn de vrucht van zijn volle rijpheid. Hun exegese is, op vele detailpunten, verwonderlijk in onze ogen maar het geheel wordt gedragen door een machtige typologische visie: het beloofde land als voorafbeelding van de hemelse, eschatologische aarde - en Josue, zoon van Naue (zo lezen de LXX; hebr.: zoon van Nun), die de Israëlieten aanvoert in hun strijd, als voorbode van die andere Jezus, vooral gezien in zijn verheerlijkte toestand, die de zielen aanvoert in hun strijd tegen de duivels en hun eigen passies, en ze aldus binnenleidt in de echte rust, in het ware heilige land van de hemel. Origenes herneemt voor die typologie gegevens uit de vroegere patristische traditie (Justinus, Irenaeus, Tertullianus) die zelf teruggaan op de Schrift (Math. 5, Hebr. 3-4) en op voor-christelijk goed (Prophetisme en Apokalyptiek - Philo) maar orkestreert ze en synthetiseert ze. Die visie verleent aan de 26 Homelieën hun onmiskenbare eenheid doorheen de menigvuldige allegorieën die wel aangewend moeten worden als men onder elk woord van de Schrift een stichtelijke bedoeling zoekt. Neemt men eenmaal vrede met het standpunt (vrij algemeen verspreid in de

oud-christelijke wereld: cfr Augustinus' *De Catechizandis Rudibus*, 26, 50), dan ontkomt men niet aan de diepe geestelijke inspiratie van die teksten, aan hun poëzie soms en hun verhevenheid (b.v. het begin van de 1e Homelie, over de naam Jezus). De latijnse tekst van Rufinus is, in globo, te vertrouwen zoals blijkt uit zijn eigen getuigenis: „simpliciter transtulimus" zegt hij omtrent de Homelieën op Josue en Judices, terwijl hij die op Genesis, Exodus en Leviticus toegankelijker maakte „explanandi specie" (Inleiding tot Origenes' *Commentaar op de Brief aan de Romeinen*, P.G. 14, 1293-1294), en vervolgens uit de vergelijking met de griekse tekst zoals hij tot ons kwam in de fragmenten van Prokopius' *Catena* en van de *Philokalie*. Mevrouw A. Jaubert streefde in haar vertaling naar getrouwheid en leesbaarheid tevens, waarin ze volkomen is geslaagd, en schreef een zeer leerrijke inleiding: vooral dient er in opgemerkt de vóór-origeniaanse geschiedenis van het Josue-en Beloofde Land-thema, en de drie Appendices: één over Origenes' ingewikkelde angelologie, één over de betrouwbaarheid van Rufinus' vertaling, en één met de belangrijkste Vaderteksten over de hoger vermelde thema's. Bij Irenaeus had men wel een vraagteken mogen plaatsen omtrent zijn millenarisme: blijkbaar is de voorzichtige studie van V. Cremers, *Het millenarisme van Irenaeus*, Bijdragen 1 (1938), 27-80, buiten het nederlands taalgebied weinig bekend. Wellicht had men ook naast de Lubac, *Histoire et Esprit*, naar H. I. Marrou, kunnen verwijzen, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, die de heidense voorgeschiedenis geeft van de christelijke allegorie. En blz. 23 nota 5 had men kunnen signaleren dat het Origenesfragment op Ps. 38, 7: φαινόμενος κόσμος εἰκών ἐστι τοῦ νοητοῦ καὶ ἀοράτου een bijna letterlijk doch christelijk gecorrigeerd citaat is uit *Timaios*, 92 C.

R. Leys

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, Livre I, Texte grec, introduction et notes de Henri-Irénée Marrou, traduction de Marguerite Harl, *(Sources chrétiennes*, 70), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13.5 x 20.5, 304 blz., ing. 16.80 N.F.

Clemens' *Paedagogus* is een der aantrekkelijkste werken van de kristelijke oudheid. Niet zozeer om de rijkdom der gedachte: deze wordt opzettelijk nog niet aangeroerd want het werk bedoelt, in aansluiting bij de stoïcijnse opleidingsmethode (cfr Brief 95 van Seneca) aan de bekeerlingen, die ingegaan zijn op de aansporing van de *Protrepticus*, de morele vorming te geven die ze zal in staat stellen naderhand de kristelijke leer, de „ware gnosis", te vernemen. Dit zou dan het opzet geweest zijn van een geplande derde werk, *Didaskalos*, dat echter nooit het licht zag en waarvan een aantal materialen waarschijnlijk in de *Stromateis* zijn overgegaan. In de antieke wereld was de eigenlijke karaktervorming van het kind toevertrouwd aan de „paedagogus", een huisslaaf die het naar school vergezelde om het te beschermen („le vice grec..." En men vertrouwde de schoolmeester zelf al niet te zeer), soms als repetitor diende maar vooral het kind goede gewoonten en wellevendheid moest bijbrengen. Het woord is moeilijk om te vertalen en misschien geeft het engelse „tutor" het nog het best weer. De pas bekeerde christenen nu zijn nog „kinderen" en Christus is hun paedagoog, alvorens hij hun echte leermeester wordt. Die verhouding, in uiterst tere en frisse bewoordingen geschetst, is het onderwerp van het eerste der drie boeken van de *Paedagogus* dat hier nog alleen voorhanden is. H. I. Marrou schreef voor het geheel, met zijn gewone eruditie en brio, een boeiende inleiding (hij bezorgde ook de rijke annotatie). Hij schetst er de verhouding van Clemens tot de stoïcijnse moraal (grote invloed van Musonius Rufus ofschoon hij weinig geciteerd wordt) en haar methodes, de christelijke transpositie daarvan in een spiritualiteit gekenmerkt door een geestelijk kind zijn voor God, een resoluut anti-gnostische houding (er is geen esoterische volkomenheid weggelegd voor een „volwassen" stadium) en een wederkerigheid in liefde — ἀνταγαπᾶν — die Nygren, gelijk vele andere gegevens uit de christelijke traditie, in zijn te fameus boek, zeer verkeerdelijk duidt. Vanuit die fundamentele houding ontwikkelt dan Clemens in boek 2 en 3 een plichtenleer — τὰ καθήκοντα — die het beste van de antieke wellevendheid opneemt en zeer in detail treedt: omtrent eten en drinken, rust en ontspanning, woonst en kleding, omgang met mensen, sexuele gedraging. Waarbij ons een bonte schildering wordt gegeven van het alexandrijnse society-leven. Het werk is dan ook uiterst leerrijk omtrent de sociale, kulturele en zedelijke toestanden van het derde-eeuwse Alexandrië. Marrou geeft, blz. 87-91, een geschakeerde kritiek op Clemens' schildering daarvan: substantieel is deze betrouwbaar al moet men telkens rekening houden met overdrijvingen, aan het genre der antieke *diatribe* met haar satirische inslag te wijten. - De tekst is die van O. Staehlin in G.C.S. met enkele afwijkingen: met Staehlin zelf, 2e uitgave, keert Marrou soms tot de lezing der handschriften terug. De vertaling werd bezorgd door Mevrouw M. Harl die voor geen gemakkelijke taak stond: Clemens' stijl is, naar de kanon van de tijd, zeer precieus, met zeldzame, moeilijk te vertalen woorden opgesmukt. De vertaalster

streefde naar getrouwheid ten koste desnoods, naar ze zelf verwittigt, van klaarheid of leesbaarheid. En toch zijn deze ook aanwezig.

R. Leys

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* III, Livres VIII-X, et *Les martyrs de Palestine*, texte grec, traduction et notes par Gustave BARDY *(Sources chrétiennes*, 55), Paris, Editions du Cerf, 1958, 13 x 20, 177 + 177 blz.

Het is bekend dat we praktisch niets zouden weten omtrent de eerste drie eeuwen der Kerkgeschiedenis, had Eusebius ons niet een omvangrijk materiaal vermiddeld dat hij uit de Palestijnse bibliotheken is gaan opdelven waar Origenes en bisschop Alexander heel de toenmalige christelijke productie hadden verzameld. G. Bardy stelde zich tot doel de *Historia Ecclesiastica* in tekst en vertaling ter beschikking te stellen van lezers en studenten. De tekst is die, terecht klassiek geworden, van E. Schwartz in G.C.S. De vertaling is nieuw ofschoon die van E. Grapin in de collectie van Hemmer en Lejay geraadpleegd werd. Daar Eusebius veel interessanter is om de inhoud dan om de vorm, verkoos Bardy een eerder letterlijke weergave dan een litteraire. De nota's die natuurlijk tot een uitgesponnen commentaar hadden kunnen groeien, werden opzettelijk sober gehouden: referenties op de eerste plaats, want Eusebius citeert vele auteurs en zichzelf nog het meest, enkele bibliographische verwijzingen als wegwijzers bedoeld en niet als een exhaustieve nomenclatuur, chronologische aanduidingen naar de mate van het mogelijke want de oudheid was nogal ongevoelig voor preciese datering, en tenslotte enkele historisch-critische nota's. Het eerste deel, Boek I-IV, verscheen in 1952, het tweede, Boek V-VII, in 1955. Inmiddels was de verdienstelijke patroloog Bardy gestorven. Posthuum verscheen onderhavig deel: Boek VIII-X en het relaas over de martelaren van Palestina. Cl. Mondésert, secretaris van de Sources Chrétiennes, vermeldt in het voorwoord dat een aantal verbeteringen werden aangebracht aan de vertaling van Bardy, die er nog meer had kunnen verdragen, maar men wilde niet te lang wachten met het verschijnen van dit derde deel. De lezer had graag vernomen in welke zin die verbeteringen gingen. Het vierde deel met de Algemene Inleiding en de Indices wordt in 1960 als ter perse zijnde vermeld. Met het verschijnen van dit laatste zal het geheel pas zijn volle bruikbaarheid bereiken.

R. Leys

Arnold ULEYN O.M.I., *La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe. (Universitas Catholica Lovaniensis, Sylloge Excerptorum a diss. ad gradum doctoris in S. Theol. vel in Iure can. consc. conscriptis*, t. XXIX, fasc. 5), Louvain, Editions universitaires, 1957, 18.5 x 27, 68 blz., ing.

In dit doctoraatsproefschrift, eerst onder de vorm van twee artikelen gepubliceerd in de *Revue de l'Université d'Ottawa* 27 (1957) 5-25, 99-140, en nadien afzonderlijk uitgegeven te Leuven, neemt de auteur zich voor aan te tonen dat S. Johannes Chrysostomus niet in die mate afwijzend staat tegenover de Hellenistische cultuur en filosofie als doorgaans wordt aangenomen. Hij meent integendeel een vrij duidelijke invloed van de „diatribe" te bespeuren, die moraliserende vulgarisatie van de cynische filosofen, en onderzoekt daartoe de commentaar op het Mattheusevangelie. De auteur steunt op twee voorname argumenten: de vorm en de inhoud. De grote themata van zijn predicatie schijnen overeen te komen met de hoofdlijnen van de „predicatie" der cynici en de voorstellingswijze schijnt Chrysostomus eveneens met hen gemeen te hebben. — Er lijkt ons niet voldoende bewijskracht aanwezig te zijn om uit de gegevens van deze studie een zo vér reikende conclusie te trekken als de schrijver doet. Mogen wij hier van een werkelijke invloed spreken? Kunnen de overeenkomsten niet anders verklaard worden, b.v. door het feit dat zowel de cynici als S. Johannes Chrysostomus zich tot het volk hebben gericht? Bij de inleiding tot zijn tweede deel, het bestuderen der themata (blz. 27 vlg) onthult de schrijver zelf gedeeltelijk de relatieve zwakheid van zijn redenering. Om één voorbeeld aan te halen: het gebruik van de fictieve dialoog maakt op de auteur van onze studie een diepe indruk. Maar is deze voorstellingswijze niet bij uitstek populair? Demostenes last reeds dergelijke scènes in zijn redevoeringen in. Evenmin als de Griekse kerkvader hoeft hij daarom door de cynische filosofen beïnvloed geweest te zijn. Wij kunnen ons dus door deze bewijsvoering niet als overtuigd beschouwen. Laten wij eraan toevoegen dat sommige onnauwkeurigheden in de referenties en vooral een storende slordigheid in de accentuering van het Grieks in deze geen gunstig „aliunde" betekenen.

F. Van Ommeslaeghe

MORAALTHEOLOGIE

A. AUER, *Weltoffener Christ*, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1960, 14,5 x 22, 217 blz., DM 18.-.

Als resultaat van jarenlange studie van de geschiedenis der Moraal met bijzondere interesse voor de leken-vroomheid heeft de bekende Moraaltheoloog aan de universiteit van Würzburg ons dit werk doen toekomen. Na een korte historische schets met betrekking tot dit onderwerp in de eerste eeuwen van het christendom, in de Middeleeuwen en in de moderne tijd volgt een theologische fundering van de leken-vroomheid. In het laatste deel worden de gewonnen inzichten op enkele concrete voorbeelden toegepast, n.l. op de techniek, op het huwelijk en op de politiek. Afgezien van het aloude dispuut tussen Thomisme en Scotisme (blz. 126), dat eer het betoog verzwakt, is de christocentrische gedachtengang met gelukkige consequentie ten einde toe volgehouden. Dit komt ook bij de concrete toepassingen uitstekend tot zijn recht. Misschien had de schrijver met name bij de principiële fundering van de heilige Schrift wat ruimer gebruik kunnen maken. Wellicht ook zou een uiteenzetting over de verhouding van Kerk en Staat het geheel zijn ten goede gekomen.

P. Ploumen

Michael J. Buckley, *Morality and the Homosexual, A catholic approach to a moral problem*, London-Glasgow, Sands & Co., 1959, 14 x 22, XXVI + 214 blz., 16/-.

Er is enige moed voor nodig om als theoloog een boek te schrijven over homosexualiteit, een vraagstuk dat nogal omstreden is. Behalve het Wolfenden rapport, dat herhaaldelijk geciteerd wordt, heeft schr. ook wel andere literatuur bestudeerd, maar we betwijfelen of zijn boek bij deskundigen veel instemming zal vinden. Uitvoerig betoogt de auteur, dat echte homosexualiteit gewoonlijk niet te wijten is aan physieke factoren (34-79), iets wat door weinigen bestreden zal worden, maar aan het psychisch-neurotische aspect van deze sexuele afwijking schenkt hij weinig aandacht, hetgeen des te meer opvalt omdat hij terecht grote betekenis hecht aan het gezinsleven in de jonge jaren (80-98). Volgens Buckley zijn verleiding en homosexuele ervaringen in belangrijke mate verantwoordelijk voor het ontstaan van homosexuele neiging (99-114), met als gevolg dat de homosexueel zelf meestal min of meer schuldig wordt geacht aan het verwerven van deze afwijking (149-159). M.a.w. schr. ziet de homosexualiteit primair als „a moral problem" (zie ondertitel) en de behandeling van homosexuelen primair als een kwestie van pastoraal. Onder goede leiding kunnen homosexuelen niet alleen hun neiging onder controle krijgen maar bovendien in de meeste gevallen tot heterosexuele gesteltenis terugkeren, zo ze maar meewerken. Het eerste is zeker juist, omdat de verantwoordelijkheid t.a.v. homosexuele daden en het vermijden van de naaste gelegenheid beslist niet opgeheven is, zoals de schr. terecht betoogt (159-165), maar het tweede lijkt ons meer optimistisch dan reëel. Toch is het een boek, dat de aandacht verdient; sommige hfdst. zijn zelfs bijzonder goed, met name blz. 115-135 („Objective Morality") en 166-183 („The Priest and the Homosexual").

A. van Kol

LITURGIE

Liturgisch Woordenboek, onder de redactie van Drs. G. C. Laudy O. Praem. en W. de Wolf O. Praem., 3de aflevering, Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 18 x 25.5, 641 tot 960 kol., ing. 160 B.frs. per aflevering.

Het laatste trefwoord van deze derde aflevering is *Heilig-Hartfeest*. Een uitvoerige bespreking van dit nieuwe woordenboek verscheen reeds vroeger in dit tijdschrift (zie *Bijdragen* 20, 1959, 209-210). Dadelijk treft bij een eerste opslaan een beter verzorgde presentatie van het fotomateriaal. Alleen zullen Vlaamse lezers het wat jammer vinden bijna uitsluitend moderne kunstproducten uit Nederland aan te treffen (zie b.v. *doopvont*) alsof bij hen op het gebied van scheppende sacrale kunst nog alles te doen valt. - Onder de typisch liturgische woorden vermelden we *feest, epiphanie, Goede Vrijdag* en *Goede Week*. Opvallend is de uitvoerige behandeling van meer theologische trefwoorden in verband met de liturgie als *gebed, geloof, gemeenschap, God* en *Heilige Geest*. Bij de behandeling van het gebed, die in dergelijk verband summier moest worden gehouden, merken we hoe de Nederlandse vertaling de opgesomde bepalingen lichtelijk vertekent: Joannes Damascenus en pseudo-Dionysius b.v. hebben een gebedstheorie die door de al te beknopte bepaling niet exact wordt weergegeven. Wij wijzen vervolgens nog op de voortreffelijke behandeling van de liturgische beweging in *Engeland* en in *Frankrijk*. Over het trefwoord *Gemeenschapsmis* betreuren wij, dat zoveel plaats wordt ingeruimd in een woordenboek voor een actuele polemiek in Nederland, die toch weldra haar beslag krijgt. In de bespreking van de *eucharistische congressen* zochten we tevergeefs naar de naam en het werk van een groot promotor, Mgr. L.-J. Heylen.

J. Vanneste

Alfons KIRCHGAESSNER, *Die mächtigen Zeichen,* Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes, Freiburg, Herder, 1959, 14.5 x 22, 551 blz., geb. DM 32.-.

In het religieuze leven van onze tijd ervaren wij, in de teloorgang van vele uiterlijke cultusvormen, een diep verlangen naar herwaardering van de religieuze ervaring in haar zuivere uitdrukking, de christelijke cultus. Uit deze bezorgdheid is het boek van A. Kirchgässner gegroeid. De auteur is in onze kringen goed bekend door zijn vele korte bijdragen, die van zijn pastorale ijver getuigend, telkens tot een dieper beleven van het christelijk geloof opwekken. Thans biedt hij de vrucht aan van jarenlange onderzoekingen en van een grondige studie over de cultus als zodanig: het is een breed uitgewerkte fenomenologie van de cultus als algemeen menselijke en religieuze waarde geworden. Ongetwijfeld is hier veel studiemateriaal bijeengebracht, dat niet alleen vaktheologen en liturgisten, maar ook leken zal interesseren. Het wil ons zelfs voorkomen dat de schrijver door de weelde en de overvloed van zijn vondsten wat overstelpt was, en moeilijk tot een duidelijke indeling kon geraken. Hoe dan ook, de beschrijving van het symbool, van elementaire vormen in de cultus (woord, mythe, offer, spel en cultus, magie), de studie van de cosmologische categorieën van tijd en ruimte bieden brede perspectieven om de veelvuldige en bonte informatie ons door de audio-visuele technieken bijgebracht, in het kader van zijn fenomenologie onder te brengen. Wegens de uitgebreidheid van het onderzochte domein was het wel niet altijd mogelijk om de zingeving van de vele cultusvormen op een volwaardige wijze te funderen. Dit heeft hier en daar tot veralgemeningen geleid, die niet altijd geredelijk zullen aangenomen worden. Zo is een bepaald citaat van Porphyrios (blz. 23) nu niet het meest kenschetsende van deze auteur om de kritiek op de veruitwendiging van de religieuze ervaring te funderen. Ook op het gebied van exegese zijn intussen al meer exacte verklaringen gegeven over de afwijzende houding van Jahweh tegenover de offers van Israël (cf. *Il valore religioso dei sacrifici dell'Antico Testamento,* in *Bibbia e Oriente,* jan.-febr. 1960, blz. 6). Als goede inleiding op een studie van het fenomeen van de cultus zal het boek gewaardeerd worden.

J. Vanneste

Th. SCHNITZLER, *Meditatie over de Heilige Mis,* II, Roermond-Maaseik, Romen & Zonen, 1960, 12.5 x 19.5, 337 blz., ing. f 10,50, geb. f 11,75.

Hetgeen we schreven bij het verschijnen der Duitse uitgave (cfr. *Bijdr.* 19, 1958, 99-100), zouden we hier willen herhalen. De waarde van dit werk ligt in de gelukkige verbinding tussen wetenschap en echte vroomheid. Hiermede is het liturgisch apostolaat ten zeerste gebaat. Niet alleen de priesters, maar ook de leken vinden hier veel mooie gedachten over het meest centrale gebeuren der liturgie.

J. Mulders

Aem. LÖHR, *De Goede Week,* Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 12 x 19.5, 206 blz., ing. *f* 7.90, geb. *f* 8.90.

Wat we bij de Duitse uitgave hebben geschreven (cfr. *Bijdr.* 20, 1959, 100), geldt ook voor deze vertaling, verzorgd door de abdij Mamelis. De vertalers hebben achterin een klein register opgenomen, waarin enkele termen die Schr. graag gebruikt (b.v. aionisch leven; had men dit niet beter kunnen vertalen?), worden uitgelegd.

J. Mulders

KERKGESCHIEDENIS

H. J. KOK, *Enige patrocinia in het middeleeuwse bisdom Utrecht,* Assen, van Gorcum & Comp. N.V., 1958, 241 blz.

Na een bondige en heldere omschrijving van het begrip „patrocinium" schetst de A. de stand van zaken in het patrocinia-onderzoek in Duitsland en Zwitserland. Paragraaf 3 van hoofdstuk I houdt zich bezig met de motieven, die bij de keuze van de patrocinia hebben voorgezeten en paragraaf 4 geeft een uitleg van de methode, die de A. volgt bij zijn onderzoek. De hoofdstukken II tot en met XI zijn gewijd aan de patrocinia van 10 heiligen in het bisdom Utrecht, achtereenvolgens: St. Maarten, St. Liudger, St. Trudo, St. Vitus, St. Catharina, St. George, St. Mauritius, St. Pancratius, St. Nicolaas en St. Antonius Abt. Registers van behandelde patrocinia en plaatsnamen en 4 kaarten sluiten de studie.

J. R.

M. D. POINSENET, *Par un sentier à Pic, Saint Jean de la Croix,* préface du R.P. LUCIEN-MARIE DE SAINT JOSEPH O.C.D., (Bibliothèque Ecclesia, 57), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960, 14 x 19, 250 blz., 10,00 NF.

Uit de vele werken, die tot op heden toe over St. Jan van het Kruis verschijnen, blijkt hij

een heilige te zijn, die ook onze tijd nog ten volle aanspreekt en van wie men kan zeggen dat hij nog steeds een contemporaine heilige is. Dit boek wil slechts de geschiedenis geven van deze zo menselijke heilige en de lezers het verlangen bijbrengen in dieper geestelijk contact met hem te komen door het lezen van zijn geestelijke geschriften. Om dit leven te schrijven heeft Marie-Dominique Poinsenet een pelgrimstocht naar Spanje ondernomen en gedurende meer dan twee maanden heeft zij de heilige in Castilië en Andalusië gevolgd langs Salamanca, Avila, Madrid, Toledo, Granada en Segovia. Zo verbindt de schrijfster dus aan een grondige kennis van de historische bronnen en van de geschriften van St. Jan, die zij veelvuldig citeert, die van de plaatsen waar de heilige leefde. Al die geestelijke ervaringen heeft zij in dit boek in een prettig leesbare stijl neergelegd.

P. Grootens

Bernhard Plank O.E.S.A., *Katholizität und Sobornost', Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, (Das östliche Christentum,* Neue Folge, Heft 14), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1960, 15 x 21.5, 150 blz., DM 19.20.

Wat bedoelt de russische theoloog, als hij zegt: Ik geloof in de katholieke kerk? Op deze vraag wil S. in deze dissertatie antwoord geven, omdat op de interpretatie van deze woorden heel de controverse tussen Oost en West neerkomt. Na een filologisch onderzoek te hebben ingesteld aangaande het russische woord *Sobornost',* dat al in de 10de eeuw het griekse woord verving, gaat hij na wat de russische theologen uit de tweede helft van de 19de eeuw onder het woord „algemeen" verstaan. Met grote kennis van de russische literatuur onderzoekt hij dan de werken van Filaret Drozdov, P. M. Ternovsky, M. Bulgakov, F. Gumilevskij, A. P. Rudakov, V. I. Dobrotvorskij en N. P. Malinovskij. Deze schrijvers brengen geen apologetisch bewijs aan, dat de orthodoxe kerk de enige ware, katholieke is. Zij stellen alleen vast, dat in ruimere zin onder de kerk verstaan wordt een door God gestichte en uitgekozen gemeenschap van alle met verstand begaafde schepselen, die de aanschouwing van God reeds genieten, daar nu nog naar streven of dit in de toekomst zullen doen. Horen dus ook bij de kerk de goede engelen en alle rechtvaardigen van Adam tot het einde der wereld. In engere zin verstaan zij onder de kerk de door Christus gestichte gemeenschap, de kerk van het Nieuw Verbond, maar ook deze moet katholiek, d.w.z. allesomvattend zijn. Zij leggen dan vooral de nadruk op de ruimtelijke en tijdelijke uitbreiding van de kerk. Voor deze theologen is de kerk van Christus niet een gesloten geheel onder een hiërarchische leiding met de paus als opvolger van Petrus. Zij is een geheel van landskerken, die ieder op zichzelf staan, maar verder hetzelfde geloof delen, de zelfde sacramenten uitdelen en met elkander in gebedsgemeenschap staan. Uitdrukking van deze gemeenschap is het concilie. Van deze schooltheologie der orthodoxe kerk distantieert zich volledig A. S. Chomjakov (1804-1860). Hij is autodidact en staat onder de invloed van het duitse idealisme. Hij verspiritualiseert de kerk en stelt vast dat de vier erkende kenmerken van de kerk, dus ook de katholiciteit slechts kenbaar is voor degenen die tot de kerk behoren. Voor hem behoren tot de kerk alle mensen die het princiep van het christelijk leven erkennen en zich daaraan onderwerpen. Dit princiep is de wederzijdse liefde in Christus. Deze brengt met zich de vruchten van heiligheid en kennis van de goddelijke geheimen. In zoverre als dit princiep erkend wordt, bestaat de zichtbare kerk. Deze is dus niet een instelling, geen leer of systeem, maar zij is een levend organisme van waarheid en liefde, of liever waarheid en liefde als organisme. Het is duidelijk dat in een tijd als de onze waarin de oecumenische gedachte zo op de voorgrond staat, een studie als deze van groot belang is. Het ware te wensen geweest juist voor lezers die niet de Roomskatholieke gedachte zijn toegedaan, dat S. bij de verklaring van wat de Rooms-Katholieke kerk onder het woord „katholiek" verstaat, zich niet beperkt had tot enkele filologische beschouwingen en een citaat uit de catechismus van Trente.

P. Grootens

PROTESTANTICA

W. A. Visser 't Hooft, *The Pressure of our Common Calling,* London, SCM Press, 1959, 14.5 x 22, 92 blz., geb. 12/6.

De welbekende secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken schetst in dit werk een theologie van de oecumenische beweging, maar hij waarschuwt ons dat hij hierbij enkel zijn persoonlijke opvattingen voordraagt. Over het doel van de beweging bestaat eenstemmigheid: „the rediscovery of the Church as the Church of Christ... existing essentially as one single people gathered by the Holy Spirit" (14). Maar hoe dit doel te verwezenlijken? Doen alsof de eenheid reeds waar was, de methode van het „as if" geeft geen uitkomst. Er bestaat reeds een band tussen de verschillende kerkgenootschappen, „the bond

of their common faith in Jesus Christ as God and Saviour, the bond of their common calling". Maar dit beantwoordt nog niet aan de schriftuurlijke norm van kerkelijke eenheid. S. ziet als enige weg om de eenheid te doen groeien, dat ieder kerkgenootschap voor zich zelf zich volledig zou inzetten voor hetgeen ieder van hen uit de Schrift kan lezen hun „common calling" te zijn. De Kerk is volgens Mc 3, 14-15 geroepen om te „getuigen" van de menswording, het kruis en de verrijzenis, en dit getuige zijn van Gods liefde voor de mens houdt in „a fellowship of mutual service" (49), een dienen ook van de kerken onderling. Dit zich in dienstbaarheid verbonden weten met God en evenmens in de Kerk vindt zijn hoogtepunt in de viering van de Eucharistie, vermits deze „'re-presents', that is, it makes present and contemporary the central historic event of the crucifixion, through wich the broken fellowship between God and man, and, therefore, also between men themselves is restored"(66).

Met de algemene gedachtengang van het betoog zal een katholiek ongetwijfeld accoord gaan. En ook zal hij instemmen waar S. besluit dat de inspanning, welke aldus van de kerken gevorderd wordt, van de aanvang af moet gericht staan op hetgeen het fundament, en tevens bekroning en laatste doel, van de beoogde zichtbare eenheid is, want deze is geen doel op zich. Het laatste fundament en doel bestaat volgens Lesslie Newbigin, en het is ook de leer van Jo. 17 en Eph. 4, in „a total mutual interchange of being Christ wholly given to us, we wholly given to Him" (90). Indien de Wereldraad van Kerken met Gods genade van deze idee gaat leven zal ongetwijfeld God de eenheid van leer en kerkinrichting aan de verscheurde christenheid wederschenken.

Een enkele vraag menen wij aan S. te mogen stellen: Indien volgens de Schrift de zichtbare eenheid werkelijk behoort tot het *wezen* van de Kerk, is het dan waarschijnlijk, dat voor wezenlijke elementen van leer en kerkinrichting deze eenheid verloren zou zijn gegaan? Is het geen verkeerd uitgangspunt a priori als *vaststaand* aan te nemen dat er op dit ogenblik tussen de vele kerkgenootschappen geen Kerk te vinden is, éne, welke deze zichtbare eenheid bezit en in de loop der eeuwen steeds heeft bewaard?

J. Van Torre

GEDDES MACGREGOR, *Corpus Christi*, The Nature of the Church according to the Reformed Tradition, London, Macmillan, 1959, 14 x 23, VIII + 302 blz., geb. 30/-.

S., presbyter Eccl. scot., lid van de Ecclesiastical courts of Scotland en professor in de Filosofie en de Theologie aan de University of Southern California (U.S.A.) heeft reeds vele publicaties op zijn naam. Men weet dat sinds verschillende jaren besprekingen aan de gang zijn tussen de anglicaanse *Church of England* en de presbyteriaanse of „gereformeerde" *Church of Scotland* om tot een of andere vorm van eenheid te komen. Op uitnodiging van de kerkelijke autoriteiten van zijn belijdenis ondernam S. deze studie met het doel de theologische beginselen te belichten welke aan het presbyteriaanse kerkbegrip, d.w.z. van *the Reformed Church*, ten grondslag liggen. Deze princiepen moeten dan in het gesprek met de *Church of England* betrokken worden.

In een eerste deel wordt na de vraagstelling historisch nagegaan hoe de Schotse Kirk, in continuïteit, volgens S., met het streven van de middeleeuwse Kerk in Schotland (Wyclif), en onder overwegende maar niet uitsluitende invloed van Calvijn, zich in 1560 definitief tegen Rome keerde en vervolgens, via het meer gemodereerde calvinisme van de Schotse theologen van de 17de eeuw, haar huidige vorm en leerstellingen bereikt heeft (3-109). — In het tweede deel volgt een rijk gedocumenteerde en toch steeds heldere, diepgaande, systematische bezinning over de „gereformeerde" kerkopvatting en leer. De „gereformeerden" was het er op de eerste plaats om te doen „the Headship of Christ in the (mystical) Body" tegen alle menselijke (ev. „pauselijke") machtsaanspraken veilig te stellen (248). Het christelijk doopsel betekent essentieel „incorporation by the Holy Spirit into Christ" (143). Zelfs de boeken van de H. Schrift worden in de „Reformed tradition" als geloofsnorm aanvaard „only in the sense that they point infallibly to the Source", en deze „bron" is Christus (221). Die zelfde Christus is „real principle of continuity" van de Kerk (220) en „essential principle" van haar eenheid (228). Bij de Eucharistie ontvangt de gelovige, zonder van *transsubstantiatio* te kunnen spreken, de „power (virtus) of the Body and Blood of Christ" (178). Het aangebroken zijn van „the Kingdom of Christ" wordt reeds zichtbaar in de Kerk, „which, as the Body of Christ, is the unique instrument by which all things shall be subdued unto him" (238). In het perspectief van het gesprek met de Anglicanen wordt benadrukt dat ook in de „gereformeerde traditie" geen plaats is voor „any ecclesiological view that does not do justice to the continuity of the Church" (239). Evenzeer vereist de natuur van de Kerk „that it cannot but give *visible* expression to the essential unity it enjoys", hoe lastig het ook moge zijn voor iemand, die buiten de Kerk staat, deze zichtbare eenheid, zoals trouwens ook de zichtbare continuïteit, waar te nemen (228-229). Calvijn beklemtoonde de zichtbare eenheid van de Kerk (47). De on-

zichtbare Kerk is enkel „terminus a quo" en „terminus ad quem" van de nu op aarde verwijlende, zichtbare Kerk (50). De gereformeerde leer erkent de waardigheid van de Moeder Gods (149, 174), de notie van sacrament als teken en instrument van genade (242), de opvatting dat de Eucharistie in zekere zin offer kan genoemd worden (244, 187), maar niet zoals de Roomse Kerk zegt: „The mass is a repetition of Calvary" (146, 244). Voor al deze punten heeft de Reformatie in haar beginstadium extreme stellingen moeten innemen in reactie tegen de Roomse leer. Zelfs de idee van een „successio apostolica" is ook voor de Schotse *Kirk* een essentieel gegeven. Zij ligt besloten in de fundamentele notie van *continuity* (210) maar zij wordt niet bewerkt „through the episcopal *office*" (208). Er is niets tegen dat de Kerk bisschoppelijk zou gestructureerd worden. Het ware zelfs goed. De bisschop ware dan „*signifying* the unity of the Church". Het is enkel om reden van historische omstandigheden dat deze rol in de Schotse Kirk overgenomen werd door de „corporate ministry" (197-201). „But the bishop can never, within the Reformed tradition, be the *guarantor* of unity or the *ground* of continuity (208). Het „episcopate" waar het N.T. het over heeft, de „ministry of Word and Sacrament", is „God's gift to the Church" (203). Er kan een zeker verschil van „functie" en menselijk aanzien, maar geen „hiërarchie", geen heilige rangorde van aan elkaar ondergeschikte ambten, „offices", en aan elkaar ondergeschikte „powers" bestaan tussen de kerkbedienaars. „Macht" over de Kerk, en haar leden, weze het de gewone gelovigen, de „elders" of de „corporate ministry" bezit Christus alléén.

J. Van Torre

H. Trevor Hughes, *The Piety of Jeremy Taylor*, London, Macmillan, 1960, 14.5 x 22.5, XII + 183 blz., geb. 25/-.

Jeremy Taylor leefde van 1613 tot 1667. Hij was een anglikaanse theoloog, vriend van Laud, gedurende een korte tijd kapelaan van Charles I, onder Cromwell werd hij herhaaldelijk in de gevangenis gezet. Later onder de Restauratie had hij heel wat moeilijkheden te verduren als bisschop in Ierland, waar hij zich gesteld zag tegenover de bittere oppositie van de presbyterianen uit zijn bisdom en de vijandschap van de rooms-katholieke bevolking. Hij heeft heel wat geschreven, vooral over praktische theologie, moraal en vroomheid. Hij staat nog bekend, omdat hij een besliste verdediger was van tolerantie, omdat hij moeilijkheden heeft ondervonden wegens zijn leer over de erfzonde, en als liturgist. Na een korte biografische schets en een uiteenzetting over de voornaamste theologische posities van T., wijdt Hughes verscheidene hoofdstukken aan de beginselen van de christelijke vroomheid bij T., en hunne praktische toepassing op het persoonlijke en sociale vlak. Een korte *Appendix* wijst nog op de invloed van T. op John Evelyn en John Wesley. De methode van Hughes is nogal eenvoudig. Hij geeft een resumé van de voornaamste hoofdstukken uit zijn werken, met hier en daar een persoonlijke beoordeling, een citaat, of een beschouwing over mogelijke moderne toepassingen. Als eerste inleiding op de leer en de opvattingen van een tegenwoordig eerder onbekende theoloog uit de Church of England kan dit boek nuttig zijn.

P. Fransen

Dr. A. F. N. Lekkerkerker, *Enige overwegingen bij de voorlopige aankondiging van een „oecumenisch" concilie*, Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1959, 16 x 24, 36 blz., *f* 1.50.

Bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Groningen sprak Lekkerkerker een rede uit, waarin hij stilstond bij de voorlopige aankondiging van het a.s. oecumenisch concilie. Hij stelt vast, dat oecumenisch in deze contekst niet betekent, dat orthodoxen en protestanten zullen worden uitgenodigd om deel te nemen. Als hij zich afvraagt, hoe van reformatorische zijde gehoor gegeven kan worden aan de oproep tot het zoeken naar eenheid, wijst hij op enkele onderwerpen, „waarover een goed gesprek kan ontstaan tussen rooms-katholieke en reformatorische theologen" (p. 9), nl. de natuurlijke theologie, de leer der rechtvaardiging en de liturgische beweging. De rede getuigt van een openheid van geest, die de belofte inhoudt van een vruchtbaar professoraat.

P. N.

Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, 3. Band, *Theologie, Gemeinde, Vorlesungen, Briefe, Gespräche, 1927-1944*, Hrsg. von Eberhard Bethge, München, Chr. Kaiser, 1960, 13 x 20, 571 blz., ing. DM 20.50, geb. DM 23.-.

D. Bonhoeffer oefent op de naoorlogse lutherse theologen een sterke aantrekking uit. Gedurende zijn leven viel hij niet zo zeer op. Maar hij is toen reeds geweest, wat velen nu wensen te worden: een man met brede internationale en oecumenische contacten, eenvoudig en joviaal van leven, tevens sterk bekommerd met ethische problemen, maar vooral fundamenteel overtuigd van de absolute radicaliteit van de christelijke Boodschap. Sinds Kierkegaard werkt het absoluut bindende van deze goddelijke Aanspraak in Christus bijzonder

fascinerend op het lutherse denken, liefst onder de vorm van de paradoxaliteit. Dit alles vindt men bij D. B., wat hem niet belet heeft een goed en vriendelijk man te zijn. In de twee vorige delen werden alle stukken opgenomen, die enerzijds met zijn oecumenische activiteit, anderzijds met de „Kirchenkampf" in betrekking stonden. In dit derde deel komen allerlei documenten voor die met zijn kerkelijk beroepsleven verbonden blijven: brieven uit zijn studententijd, voordrachten en artikels uit de tijd van zijn „Dozentur" te Berlijn (1927-30), lezingen op het Union Theological Seminary te New York (1930-31) met een originele studie over de eerste Barth, besprekingen en toespraken als universiteitsprofessor in Berlijn (1931-33), waarbij een uitgebreide Christologie (blz. 166-247) het bijzonderste dokument vormt van het hele boek. Verder nog preken en voorlezingen als predikant, jeugdleider, docent aan het „Predigerseminar der Bekennenden Kirche" (1935-37), en als verantwoordelijke voor de „Bruderräte" (1939-42). Ten slotte nog enkele stukken uit de laatste jaren, waarin hij zijn speciale aandacht schonk aan de christelijke ethiek.

P. Fransen

R. Bultmann, *Histoire et eschatologie*, traduction française par R. Brandt, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1959, 16.5 x 23.5, 132 blz., 7.50 Zw.frs.

Voor wie de leer van Bultmann reeds kent, bevat dit boek, waarin de door B. in 1955 gegeven Gifford Lectures zijn opgenomen, geen wezenlijk nieuwe aspecten meer. Het is Schr. er om te doen, zijn opvatting aangaande de eschatologie als redelijke oplossing te zien van de langzaam in een impasse geraakte geschiedenisphilosophie. In een globaal overzicht wordt ons uiteengezet, hoe de geschiedenis buiten de Joods-christelijke openbaring als een natuurproces werd gezien, terwijl de Schrift haar een waarde geeft, doordat het goddelijk heilsplan zich in haar realiseert. De interesse van de O.- en N.T.-ische auteurs voor het kennen der geschiedenis staat uitsluitend in dienst van het zelfverstaan en de eigen verantwoording voor de toekomst. Terwijl Jesus' prediking van het Rijk Gods aanmerkelijk verschilt van de Joodse apokalyptiek, sluit de apostolische Kerk zich daar veel meer bij aan: daarom kan het ware Godsvolk zich niet aan deze voorbijgaande wereld binden (zo vooral Paulus; cfr. 1 Cor. 7) en zoekt men tevergeefs naar een sociaal program. De geschiedenis is a.h.w. opgezogen door de eschatologie (34). Door het uitblijven der parousie moest de Kerk zich later wel uitspreken over de verhouding geschiedenis-eschatologie. Met name Paulus en Johannes dragen hier toe bij: eerstgenoemde zal vanuit zijn anthropologie de zin der geschiedenis bepalen: door zich voor God als niets te bekennen, disponeert de mens zich voor de vrijmakende genade, zodat de zonde nodig is voor de verlossing. Het is vooral de 'Entscheidung' die in Paulus' theologie een voorname plaats gaat innemen: ieder ogenblik heeft in zich eschatologische waarde daar het tot deze beslissing oproept. Johannes is nog radikaler daar hij zich uitsluitend met de individuele gelovige bezig houdt, wiens leven bepaald wordt door de dialektiek van indikatief en imperatief. Deze visie bleef niet in de Kerk bestaan: het in hellenistische kringen opkomend sacramentalisme deed deze dialektiek verminderen, daar het een garantie wil geven: de Kerk verandert van eschatologische grootheid in heilsinstituut. Inzoverre men in de oude Kerk meende dat de zin der geschiedenis wetenschappelijk is te achterhalen (Eusebius), bracht men een nieuwe tijdsindeling aan. B. schetst in enkele grote lijnen de verschillende visies op de zin der geschiedenis, waarbij steeds meer een gesaeculariseerd beeld ontstaat, zodat men ten slotte afstand doet van de vraag naar die zin. Sprekend over de hermeneutiek der geschiedeniswetenschap en de objectiviteit der historische kennis (93 ss.) brengt B. de persoonlijke, existentiële beslissing als het beslissend criterium naar voren: de akt van zelfkennis, volgens Collingwood doel der historische kennis, omvat volgens B. ook deze keuze: de historiciteit van het eigen Ik is zodoende geen eigenschap, die objectiveerbaar zou zijn, maar een opdracht (118). Voorzover het christendom de mens van zichzelf bevrijdt door zijn nadruk op het *simul justus et peccator* en hem daardoor in staat stelt tot een echt vrije keuze, heeft het onder alle wereldbeschouwingen het enig goede antwoord gegeven op de vraag naar de zin der geschiedenis: pas in de christelijke milieus is de autobiographie ontstaan (128). De Kerk roept door de prediking op tot geloof, hetgeen juist bestaat in het totaal van zichzelf bevrijd worden: dit is de liefde, die ware disponibiliteit is. Zodat Christus' komst eigenlijk een eeuwig gebeuren is: „Door zijn geloof is de christen tijdgenoot van Christus, en zijn de tijd en de geschiedenis van de wereld opgeheven" (131). Zo ligt de eigenlijke zin van de geschiedenis in het heden: „Wanneer het christelijk geloof het heden als een eschatologisch heden opvat, dan verwerkelijkt zich de zin der geschiedenis" (132). De geschiedenis is immers niet een neutrale grootheid, buiten onze existentiële stellingname om. — De verdienste van Schr. ligt hierin, dat hij de zin der geschiedenis benadert vanuit het geloof, maar de grote vraag die blijft, is, dat zijn visie zuiver *formeel* is: de geschiedenis zelf geeft geen inhoud aan de bestaanskeuze. Zodoende is de ontmythologisering toch een mythe.

J. Mulders

WIJSBEGEERTE

International Philosophical Quarterly, to be published on the 1st January 1961, vol. I, No. 1, New York, Fordham University Press, 17.5 x 25 cm, or 7 x 10 inch., with a minimum of 160 pages an issue, and 640 pages a year.

IPQ is jointly edited by the Department of Philosophy of Fordham University and by Berchmans Philosophicum, Heverlee-Louvain, Belgium.

The review is published by Fordham University Press and is partially subsidized by foundations and private benefactors.

Each number of IPQ features six or seven articles of substantial length from different parts of the world. The „Contemporary Currents" section takes the form of an analytic survey covering recent litterature of a particular movement, author or problem. The book section includes detailed master reviews and shorter critical notices.

IPQ offers a truly international forum for creative, critical and historical exploration in the contemporary mode, based on the philosophical tradition of theistic and personalist humanism. The authors of the 1st issue are: Cornelia de Vogel (Netherlands), Hans Hengstenberg (W. Germany), Thomas Berry C.P. (U.S.A.), Jean Trouillard (France), Dietrich von Hildebrand (U.S.A.), and Maxwell Charlesworth (Australia).

The subscription price for four issues is $ 6.50 or 325 B.frs. ($ 3.00 in Asia). Sustaining and Institutional subscribers ($ 25) receive a year's subscription, Founders Page acknowledgement and help to sustain five Asian subscriptions. For Europe write: International Philosophical Quarterly, Berchmans Philosophicum, Waversebaan 220, Heverlee-Louvain, Belgium. Postcheck No. 6968.91, Mr. M. Huybens, Waversebaan 220, Heverlee-Louvain, Belgium.

Gilbert VARET, *Manuel de Bibliographie philosophique*, t. I: Les philosophies classiques, t. II: Les sciences philosophiques, Paris, P.U.F., 1956, 14,5 x 19,5, 1058 blz.

Een gefundeerde verklaring van de principen, die dienden bij het samenstellen van deze bibliografie wordt beloofd in een ander werk van dezelfde auteur: *Histoire et savoir*, Introduction à la bibliographie philosophique. Tot onze spijt mochten wij dit nog niet ontvangen, maar menen niet langer te mogen wachten met het aankondigen van de bibliografie zelf. Zij schijnt nl. betrekkelijk onbekend te zijn en verdient o.i. beslist meer aandacht en waardering. De indeling doet wat vreemd aan. In deel I wordt behandeld: Klassieke Oudheid (hierbij ook joodse en arabische filosofie), Christelijke Filosofie (van bijbelse filosofie tot hedendaagse scholastiek), Filosofie der reformatie en daarna (waarbij Newman en Blondel ter sprake komen), Moderne Filosofie (van Descartes tot Hamelin). Deel II met zijn wat vreemde titel bevat: Filosofie der geschiedenis en cultuur, der positieve wetenschappen, van de mens. Daarbij komen b.v. fenomenologie en existentialisme ter sprake. Deze indeling schijnt zonder kennis van Varets ander boek vrij willekeurig, maar men raakt er spoedig in thuis en daarmee verdwijnen minstens de praktische moeilijkheden. Er is immers een goede overzichtelijke inhoud en een uitvoerig register van auteurs. Varet deed zo zeer nuttig werk. Hij geeft niet slechts literatuur in het frans, maar ook in het duits, engels, italiaans, spaans, nederlands en zelfs meer. Ieder zal lacunes ontdekken, vooral ook omdat de auteur wel wat al teveel wil doen en b.v. ook de exegese er „even" bijneemt, maar het gegevene is uiterst waardevol en daarmee zal men allicht ook verder kunnen aanvullen. Een zeer bruikbaar instrument voor de filosoof.

J. H. Nota

Prof. Dr. Gerard VERBEKE, *Het mysterie van de hoop*, Brugge-Breda, Desclée De Brouwer, [1959], 12,5 x 19, 77 blz., geb. *f* 3.90.

In zes korte hoofdstukken werkt S. enkele op elkaar aansluitende gedachten uit over de hoop als christelijke deugd. Deze bovennatuurlijke ingestorte deugd wordt daarbij helemaal gesitueerd in onze eigen tijd, die van de vele „mensen zonder hoop". Van daaruit zoekt hij de moeizame „weg naar de hoop", en ziet die in de uitgroei van de Doopgenade in ons. „De hoop van de christen is een hoop op God", door ieder op een eigen, uniek-oorspronkelijke wijze beleefd. Zowel de „hoop op de mens", ondanks al onze zwakheden, als „de hoop op nieuwe tijden", vinden slechts in het christendom hun vaste grond: de in Christus verloste mens kan en mag op het rijk der Hemelen hopen. Ten slotte is Christus zelf 'het heilig mysterie van onze hoop', de intieme, geheimzinnige nabijheid van God-met-ons. Die ontmoeting met de levende God leert ons, dat de „eindeloosheid van onze verwachting" zijn laatste verklaring vindt in de eindeloze goddelijke Goedheid. Deze samenvatting wil niet suggereren, dat alles in een strikt-logische deduktie uit de eerste zinnen voortvloeit. Eerder wordt, in de merkbare ontwikkeling, telkens weer naar de

levende ervaring teruggegrepen. We verliezen geen enkel ogenblik de band met het konkrete leven, waarin de hoop doorleefd wordt of moet worden doorleefd. Dit is ook de reden, waarom we van het begin tot het einde geboeid blijven volgen. In dit werkje ligt de aanzet tot vele rijke en diepe gedachten over ons christelijk leven. Hoewel het niet de bedoeling van S. was, hadden we er nog graag een direkter, meer filosofisch, antwoord gevonden op de in het eerste hoofdstuk beschreven „hopeloosheid" van vele tijdgenoten. De verder uitgewerkte bovennatuurlijke visie op de hoop ligt, tenminste expliciet-onmiddellijk, op een ander vlak.

L. Abicht

Rémy Dubois, *Gageures de l'homme*, Paris-Bruxelles, Editions universitaires, 1959, 16 x 24.5, 176 blz., ing.

S. heeft een grondig wantrouwen tegenover het concept. Het staat voor hem onmiddellijk gelijk met de generaliserende duplicaten van de sensibele voorstellingen, waarmee de wetenschappen de werkelijkheid plegen te catalogiseren. De traditionele opvatting van de intelligentie, waarbij de kenner in act identisch het gekende in act is, schijnt hij niet te waarderen. Zoals vele van onze tijdgenoten haalt hij halsstarrig deze identiteit uit mekaar, en laat met evenveel zin voor abstracties subject tegenover object verstenen. In dergelijk maanlandschap gaat dan de lentefee spelen, zwanger aan intuïtie, sprankelende bewogenheid, incantatie, typografische experimenten en evocerende zeggingskracht allerhande. Meester in 'suspense' gooit de auteur met surrealistische woordcombinaties naar het eeuwig mysterieuze en verbijsterende ZIJN. 'Pensée globale', wordt dat genoemd Eigenaardige globale gedachte voorwaar, die om zichzelf te zijn haar eigen expliciete vrucht, het concept, zo moet kleineren dat het enkel nog als aas voor electronische machines kan dienen! — Afgezien van dat paralogisme, is het boek in zijn geheel een prachtig getuigenis voor het mysterie in de mens, voor de onafzienbare, soms zo verwaarloosde sfeer van participaties, waarin de mens van nature leeft. Lapidaire gezegden staan erin, die met een flits de openheid (G. Marcel) van het menselijk bestaan in een vuurwerk van intelligente vermoedens zet. „Gageures". Wedden, inzichtelijk wedden op de mens, wedden op God. Een metafysisch poëem op de participatie, door het lichtende 'phoos' van Plotinos geïnspireerd en de exemplariteit van de christelijke Logos. Aanbevolen voor al wie naar nieuwe, stimulerende wegen zoekt, en in de poëzie de verstoten bruid kan zien van de logica.

A. Poncelet

Ottokar Blaha, *Das unmittelbare Wissen, insbesondere um die materielle Aussenwelt*, Wien, Herder, 1959, 15 x 23, 116 blz., kart. DM 7.20.

In dit boek wordt de kentheoretische achtergrond gegeven van de filosofische inzichten die Blaha reeds formuleerde in vroegere publikaties, o.a. *Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund* (Graz 1955). Hij tracht de fundamentele vraag naar het wezen, de kracht en de grenzen van de menselijke kennis, in het bijzonder de vraag naar het oorspronkelijke *schlichte Wissen* van de mens in zijn wereld, nader tot een wijsgerig verantwoorde en gesystematiseerde oplossing te brengen. Dit geschiedt niet uitgaande van reeds bepaalde begrippen van wat kennen is, of vanuit te voren min of meer geconstrueerde kendynamismen, doch vanuit het fenomeen van de kennende mens als centrum van zich uiteindelijk interpersoonlijk realiserende verhoudingen; deze verhoudingen ontplooien zich, rationeel beschouwd, volgens de strenge vormen van de logische struktuur der werkelijkheid. Voorstander van een vorm van onmiddellijk realisme in de theoretische verantwoording van het menselijk kennen, ontwikkelt Blaha dit in de lijn van een fenomenologische kenleer; een verdere uitbouw daarvan bedoelt hij hier echter niet te geven.

C. Verhaak

Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955, 16 x 24, XVI + 147 blz., ing. *f* 9.50.

Het is overbodig nog uitvoerig in te gaan op de grote waarde van dit reeds enige jaren geleden verschenen werk dat het begin vormt van een systematisch opgevatte uiteenzetting van Husserls werkwijze en leer, bijzonder in zijn laatste periode. Het eerste gedeelte geeft een meer algemene inleiding in diens methode van analyserend en reducerend doorstoten tot de *fungierende Intentionalität* van het Ik dat zijn ervaring in de wereld tracht onder woorden te brengen. In het tweede gedeelte wordt dit verder uitgedrukt in een diepgaande analyse van de tijdelijkheid als oervorm van de menselijke ervaring in de wereld. Van bijzonder belang is deze studie door het zeer veelvuldig en verantwoord gebruik van een groot aantal nog niet eerder gepubliceerde teksten uit handschriften van het Leuvense Husserl-archief.

C. Verhaak

Claude TRESMONTANT, *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, Editions du Cerf, 1959, 13 x 20, 216 blz., ing. 9.60 NF.

Schrijver publiceerde tot nu toe enkele waardevolle studies over bijbelse theologie. In dit boek biedt hij de lezer de vruchten van persoonlijke, filosofische beschouwingen aan: hoe klimt het menselijk verstand op tot God? Hij stelt drie uitgangspunten voor: het fenomeen van de wereld, het fenomeen van Israël en het fenomeen van de christelijke godsdienst (bijzonder in het Nieuwe Testament). We staan hier niet voor een technische filosofie, maar voor een persoonlijk denken. Het standpunt dat Schrijver hierbij inneemt is eigenaardig. „Nous tenons donc pour accordées la raison et l'expérience". En als ideale gesprekspartner stelt hij zich tegenover „un solide rationaliste scientiste". Dit verplicht hem op het niveau van zijn tegenstanders te blijven argumenteren, o.a. tegen Kant en diens volgelingen. Zo meent hij ook, dat we de schepping van de wereld wetenschappelijk experimenteel kunnen nagaan. We vragen ons af of dit werkelijk de geschikte weg is om God te benaderen. Waar Tresmontant het fenomeen van Israël behandelt, is zijn historisch-beschrijvende methode werkelijk op haar plaats. Binnen het bestek van veertig blz. kan men echter enkel de algemene hoofdlijnen weergeven, zonder op de vragen dieper te kunnen ingaan. In zijn geheel is dit werk een goede vulgarisatie.

Fr. Vandenbussche

Olof GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie (Sammlung Dalp,* 66), Bern, A. Francke Verlag, 1960, 11.5 x 18, 336 blz., geb. 12.80 Zw.frs.

In opzet en uitvoering is dit een volkomen oorspronkelijk boek. Het behandelt de antieke filosofie niet in chronologische volgorde, maar als een groot geheel; het bekijkt dit van drie standpunten uit en wijdt aan elk hiervan één deel, met telkens een tiental hoofdstukken. Eerst worden filosofie en filosofen, wijsgerig onderricht en wijsgerige literatuur in het kader der antieke cultuur gesitueerd; dan komen een aantal grondbegrippen, methodische principes en speculatieve idealen aan de beurt; ten slotte wordt ons een overzicht geboden van de voornaamste problemen en typen van oplossing. Het zijn vooral de eerste twee delen die nieuwe, meer dan eens verrassende perspectieven openen. Sommige kenmerken gelden voor alle antieke denkers, zo b.v. dat ze zich bijna uitsluitend voor het algemene en blijvende en nauwelijks voor het historische, het individuele en onherhaalbare interesseren; of nog dat zij bij het ontwerpen van hun leer steeds een dubbel doel op het oog hebben: enerzijds met een omvattend systeem de zin van de totale werkelijkheid te bepalen, anderzijds een antwoord te geven op een stel particuliere vragen van traditionele aard. In andere opzichten laat Gigon ons schommelingen vaststellen: in bepaalde perioden valt het paradox in de smaak, in andere wordt eerder een aansluiten bij de heersende meningen nagestreefd; tot in het begin van de hellenistische tijd poogt iedere filosoof het op zijn voorgangers en tijdgenoten te halen door een nieuwe en juistere kijk op de gegeven realiteit, later geeft hij aan de klassicistische mode toe en wil hij vooral zijn absolute trouw aan het erfgoed der grote meesters uit het verleden in het licht stellen. Deze en andere dergelijke constataties weet Gigon telkens met treffende voorbeelden te illustreren, en anderzijds werpt hij een nieuw licht op lang bekende feiten door ze voor het eerst in hun werkelijke historische en thematische samenhang te plaatsen. De lezing van het boek is niet alleen leerrijk en verhelderend, ze is ook een echt genot wegens de klare, eenvoudige en levendige stijl. We krijgen de indruk, dat de auteur deze meer dan 300 bladzijden in één trek geschreven heeft, zo maar omdat het hem boeide. Blijkbaar hoefde hij het materiaal niet moeizaam bij elkaar te zoeken; overal merken we op, hoe hij uit de overvloed van zijn veelzijdig weten put. Naar materiële volledigheid heeft hij niet gestreefd, en dit kan verklaren (hoewel niet helemaal verantwoorden) dat het neoplatonisme totaal verzwegen wordt, met uitzondering van een paar regels op blz. 290. Maar de eigen aard van de filosofie der Oudheid en wat haar onderscheidt van die der latere perioden, wat zij voor de denkers zelf en voor hun publiek betekende, dat komt duidelijk en levendig uit. Van de reeds talrijke werken van Prof. Gigon is dit, naar onze mening, het beste, en we twijfelen er niet aan, of het gaat een groot succes tegemoet.

E. de Strycker

Dr. H. ROBBERS S.J., *Antieke wijsgerige opvattingen in het christelijk denkleven,* Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 15.5 x 25, 163 blz., ing. 250 B.frs., geb. 275 B.frs.

Dit nieuwe boek van de bekende Nijmeegse filosofiehistoricus wil de plaats en de functie bepalen die voorchristelijke wijsgerige begrippen, theorieën en methoden binnen de christelijke denkwereld gekregen hebben. Het gaat van een beschrijving der geschiedkundige feiten uit om tot een verantwoorde beoordeling van hun betekenis en draagwijdte te komen. Om niet bij een loutere opsomming van namen en leerstellingen te moeten blijven, heeft de auteur, volkomen terecht, een keuze gemaakt, en zijn uiteenzetting enerzijds op de plato-

niserende Vaders, anderzijds op Thomas, occasioneel ook op het neothomisme, gecentreerd. Na een inleiding krijgen we drie hoofdstukken over de antieke denkrichtingen, die voor het onderwerp van belang zijn: Platonisme, Aristotelisme, Stoïcisme; daarna vijf andere over fundamentele themata: participatie, intellectuele illuminatie, verhouding ziel-lichaam, natuurlijke theologie, leer over het Zijn. De hoofdstukken wijken in structuur en methode aanzienlijk van elkaar af; voor een deel werd dit geëist door de aard zelf van de overeenkomsten en verschillen tussen christelijk en antiek denken; soms is hiervoor ook de huidige stand van het historisch onderzoek beslissend geweest, andere malen eenvoudig de persoonlijke voorkeur of de lezingen van de auteur. Telkens weer laat Prof. Robbers uitkomen, hoe innerlijk vrij een Gregorius van Nyssa, een Augustinus, een Thomas zich tegenover zijn modellen voelt en met welke onbevangenheid hij hun gedachten tot de grond toe omvormt, ook wanneer hij zich aan een traditioneel vocabulaire en aan een erkende problematiek houdt. Verder stellen we vast dat de invloed der onderscheiden heidense denkers naar gelang van de filosofische gebieden wisselt: waar het om het transcendente gaat, zoekt de christelijke denker zijn inspiratie liefst bij Plato, voor de wetenschappelijke denktechniek daarentegen is veeleer Aristoteles de meester; daarbij is de invloed van Aristoteles tot de XIIIe eeuw nog al beperkt gebleven, terwijl die van Plato reeds bij de Apologeten der IIe eeuw begonnen is en ook in latere tijden, toen zijn geschriften nauwelijks bekend waren, door bemiddeling van de Vaders krachtig is blijven doorwerken. De auteur is zich van de complexiteit van de vele door hem systematisch onderzochte of vluchtig aangeraakte vragen ten volle bewust, zoals onder meer uit zijn behandeling van het Platonisme blijkt. Ook is zijn oordeel steeds bezadigd en genuanceerd. Wellicht doet zelfs zijn bezorgdheid om met alle aspecten en mogelijkheden rekening te houden iets aan de vastheid van zijn stellingname en aan het reliëf van zijn betoog af. Op enkele plaatsen hadden wij aan een andere indeling van de stof de voorkeur gegeven: zo is het eigenaardig dat het ideaal van de gelijkenis met God naar aanleiding van het Stoïcisme besproken wordt, aangezien deze gedachte niet alleen van Platonische origine is, maar ook door de christelijke denkers, die haar op hún manier overnemen, duidelijk aan de dialogen van Plato, en niet aan Stoïcijnse werken, ontleend is.

Dit gedegene, betrouwbare en vlot geschreven boek biedt een uitstekende inleiding tot een veelomvattend en nú veelbesproken probleem. Jammer dat de prijs zo abnormaal hoog ligt.

E. de Strycker

Henri ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré. (Coll. Epiméthée, Essais philosophiques)*, Paris, P.U.F., 1957, 14 x 19, 185 blz., ing. 600 Fr.frs.

Bedoeling van de auteur is Feuerbach te bestuderen omwille van Feuerbach zelf, niet omwille van invloed op anderen. Dit betekent niet, dat deze anderen niet worden besproken, integendeel, F. wordt gezien temidden van tijd en tijdgenoten, maar hijzelf blijft het centrum. Aldus wordt de filosoof van het atheïstisch humanisme voor Arvon degene die in de 19e eeuw *dacht*, wat in onze tijd geleefd wordt. In de heldere uiteenzetting van Feuerbachs filosofie gaat A. goed na de verschillende stadia die daarbij doorlopen worden, waarbij hij bijzonder benadrukt de ontwikkeling ná Feuerbachs eigen stadium van *de mens*. In de laatste periode is dit ongetwijfeld een radicaler naturalisme en materialisme, maar ook dan nog blijft de religieuze inspiratie in dit atheïsme voortduren. Met Karl Löwith ziet Arvon in de *Vorläufige Thesen* en in de *Grundsätze* van resp. 1842 en 1843 een existentialistisch uitgangspunt. Het gehele werk, dat hier en daar kritische geluiden laat horen t.o.v. anderen, is met veel sympathie voor Feuerbach geschreven. Ongetwijfeld de enige wijze om een auteur te leren verstaan, maar een kritische nabeschouwing zou toch geen overbodige luxe zijn. In verband hiermee zou men graag iets meer gehoord hebben omtrent het milieu waarin F. de godsdienst leerde kennen die hij later verwierp. M.a.w. iets meer over Feuerbachs eigen godsdienst in zijn jeugd.

J. H. Nota

Keur uit de verspreide geschriften van Dr. H. J. Pos, Dl. II, Beginselen en Gestalten, Arnhem en Assen, Van Loghum Slaterus en van Gorcum & Co., 1958, 15.5 x 23.5, 346 blz., geb. *f* 15.-.

In *Bijdragen* 1958 (p. 451 vlg.) bespraken wij het eerste deel van deze „bloemlezing" uit artikelen van de al te vroeg gestorven amsterdamse hoogleraar Pos. Dit tweede deel bevat „een aantal studies op het gebied der systematische filosofie en haar geschiedenis". Een inleiding geeft de ontwikkelingslijnen in het denken van de nederlandse wijsgeer, terwijl een bibliografie van publicaties van en over Pos dit royaal uitgegeven werk sluit. De artikelen zelf beginnen met Pos' oratie van 1932 en geven bijzondere aandacht aan zijn beschouwingen over wetenschap. Wanneer men enige jaren na zijn dood deze publicaties,

over ruim 20 jaar verspreid doorleest, wordt men wel het eerst getroffen door de prachtige nederlandse taal die Pos wist te schrijven, maar anderzijds toch ook wel een weinig teleurgesteld, dat deze grote denker zoveel tijd en energie meende te moeten besteden aan de actualiteit, waardoor de waarde van zijn gedachten ook met deze actualiteit vermindert. Zijn verscheurde persoonlijkheid kon waarschijnlijk niet anders, maar men had hem toch meer rust tot zijn zoeken naar waarheid gegund, meer begrip ook voor Husserls fenomenologische methode, die hem aanvankelijk zo captiveerde maar in later tijd theoretisch en praktisch grotendeels werd prijsgegeven. Het ware in verband hiermee wellicht beter geweest, indien de Inleiding zich wat meer had gericht op de velen die Pos niet van nabij hebben meegemaakt of zelfs, bij de jongeren, nooit van hem hebben gehoord. Men veronderstelt nu teveel m.i. en had iets meer moeten zeggen over de achtergronden van zijn denken en de ontwikkeling wat duidelijker aangeven. Dan waren ook bepaalde tekorten van Pos wat meer in hun contekst gezet. Men zal b.v. ongetwijfeld accoord gaan met zijn opvatting, dat de geschiedenis der filosofie de vraag naar het waarheidsgehalte in de vaststelling betrekt, maar dit heeft alleen zin, als men ook werkelijk volledig oor is voor de feitelijkheid der geschiedenis zelf. Zeggen dat Sokrates het universele miskent en een voorloper is van de existentialistische situatiemoraal schijnt toch wel in tegenspraak met de teksten omtrent Sokrates, zoals ook b.v. de kwalificatie omtrent Bolzano niet correct is. Maar wanneer men Pos voldoende kent, zijn zulke punten niet meer zo belangrijk, men leest deze bladzijden als een „document humain" en is de inleiders dankbaar dat zij deze rijkdom van gedachten voor het nageslacht hebben bewaard.

J. H. Nota

Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie, (Verständige Wissenschaft,* 70), Berlijn-W, Springer-Verlag, 1958, 12 x 19, 154 blz., geb. DM 7,80.

Dit boekje is een heldere uiteenzetting van de geschiedenis der „Lebensphilosophie" zoals die vooral door W. Dilthey, F. Nietzsche, G. Simmel, H. Bergson, L. Klages en J. Ortega y Gasset werd uitgewerkt. De auteur heeft deze korte geschiedenis der „Lebensphilosophie" in een aantal themata gebundeld; om er slechts een paar te noemen: de tegenstelling die door alle „Lebensphilosophen" beklemtoond wordt tussen het verstarde „Sein" en het steeds in wording zijnde „Leben", de nadruk op het scheppende moment van het leven, de afkeer van het versteende verstand ten voordele van de Bergsoniaanse „intuition", enz. En dit is juist wat dit boekje prettig om te lezen maakt: dat het geen dorre opsomming is van korte résumé's van wat de verschillende „Lebensphilosophen" hebben geschreven, maar wel een lucied exposé van de hoofdgedachten van de „Lebensphilosophie", rijk gedokumenteerd door citaten van de verschillende auteurs zelf. Schrijver heeft ook aangetoond, hoe de „Existenzphilosophie" verbonden is met, en tegelijkertijd zich afsplitst van de „Lebensphilosophie". Wie een degelijk eerste overzicht verlangt van de problemen die door de term „Lebensphilosophie" worden aangeduid, zal in dit werkje een betrouwbare, rijk gedokumenteerde gids vinden.

M. Huybens

Karl Pfleger, *Kundschafter der Existenztiefe,* Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1959, 13 x 21, 288 blz., geb. DM 12.80.

Dit waardevolle boek is een kennismaking op dieper niveau met een zestal persoonlijkheden uit de eerste helft van de 20e eeuw: Simone Weil, Max Picard, Peter Wust, Paul Claudel, Georges Bernanos en Reinhold Schneider. Het was een oorspronkelijke opzet van de Elsasser, K. Pfleger, in één boek drie duitse en drie franse figuren samen te brengen die elkaar wederzijds belichten. Wat deze zes mensen - over de grenzen van hun land heen - bij elkaar brengt is hun zoeken naar het mysterie van de mens op religieus, filosofisch en litterair gebied. Het feit dat ze over hetzelfde schrijven wil nog niet zeggen dat ze hetzelfde mededelen. Allen brengen ze ons een boodschap van een persoonlijke ervaring - ze schrijven niet zozeer *over* het mysterie van de mens, doch geven in de kunst gestalte aan hun ontdekking, bewondering en navorsing van de mens. Diezelfde mens treedt ons telkens anders tegemoet, met nieuwe perspectieven en afgronden. Fijnzinnig weet schr. zich in elk van de besproken persoonlijkheden in te leven - het wordt telkens een levendige en diepgaande studie, een persoonlijke kijk welke getuigt van een grote vertrouwdheid met hun geschriften en hun levenslot. Het boek zelf behoort eerder tot de litteraire kritiek dan tot de vakfilosofie. De diepgang, *die Existenztiefe,* waaruit deze mensen zo intens leefden, wordt eerder gesuggereerd dan wel inzichtelijk geanalyseerd. Dit brengt mede dat het geheel wat vaag blijft en de scherpte en helderheid van het denken enigszins mist.

Fr. Vandenbussche

PSYCHOLOGIE EN PEDAGOGIEK

Dr. J. KIJM S.J., *Psychologie*, Inleiding voor zielzorgers, *(Berchmanianum-serie)*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 14 x 19.5, 218 blz., geb. 175 B.frs., ing. 155 B.frs.

De titel van dit werk kan de indruk wekken dat het hier gaat om een korte vulgariserende uiteenzetting over de diverse scholen en richtingen in de psychologie. In feite brengt de auteur ons iets anders: nieuwer en beter. Na een korte schets van de instelling der huidige psychologie (tegenover de bewustzijnspsychologie en het „behaviourisme"), licht de auteur haar toe in een treffende bezinning over vier belevenissen: het verwachten, de crisis, de angst en de rust. Verder geeft hij een summiere doch rake karakterisering van Freuds en Jungs ontdekkingen, om dan nogmaals - nu meer rekening houdend met de dieptepsychologie - enkele ervaringen te beschrijven: contacten met medemensen, verscheidenheid der mensen, storingen in het normale bestaan, de schuldige mens. Het eigene van dit werk ligt vooral in zijn opzet: aan priesters in opleiding of in de zielzorg, een inzicht bijbrengen niet zozeer op technisch-pathologisch gebied maar veeleer op algemeen-menselijk ervaringsplan. Daardoor komt men er niet alleen toe iets meer over de mensen en over zichzelf te weten, maar kan men de mensen en zichzelf beter begrijpen. Om zijn originele opzet, zijn fijne beschrijvingen en zijn genuanceerde beoordelingen is dit werk warm aan te bevelen.

R. Hostie

Leon GRINBERG, Marie LANGER, Emilio RODRIGUÉ, *Psychoanalytische Gruppentherapie*, Praxis und theoretische Grundlagen, Herausg. und mit einem Geleitwort versehen von Werner W. KEMPER, Stuttgart, Ernst Klett, 1960, 13 x 20.5, 247 blz., ing. DM 16.-.

De groepstherapie is één der laatste verworvenheden van de psychotherapie. Heel veel werd er nog niet over gepubliceerd, vooral niet in Europa. Daarom is dit werk - dat oorspronkelijk in het Spaans verschenen is te Buenos-Aires - een zeer waardevolle bijdrage. Het is immers opgebouwd op de reeds ruime ervaring van de drie auteurs, die allen werken op psycho-analytische basis. De verantwoorde systematisering houdt rekening met de nog vele niet geheel opgehelderde punten, zij geeft de enigszins afwijkende principes en werkwijzen aan van andere specialisten (vooral uit de Verenigde Staten) en zij blijft een veilige leidraad door de verwerking van vele concrete toelichtingen. Aangezien de groepstherapie alhier nog zeer weinig is uitgebouwd en nog minder systematisch is doorgevoerd, is dit werk een zeer nuttige bron zowel voor hen die zich op de theoretische inzichten willen bezinnen als voor hen die de praktische toepassing en uitwerking voor ogen hebben.

R. Hostie

Ernst von XYLANDER, *Vom Umgang mit sich selbst*, Anleitung zum Wünschen und Wollen, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958, 13.5 x 21, 240 blz., ing.

De verschillende studies over psychotherapie, welke in de laatste tientallen jaren zozeer de aandacht hebben getrokken, deden een levendiger besef ontstaan van de noodzaak voor een gave menselijke ontplooiing, dat de mens zich openstelt voor hetgeen in hem omgaat en dat hij leert deze belevingen en ervaringen op te nemen in de verwerkelijking van zijn bestaan. Wie rekening weet te houden met vage verlangens en strevingen, welke alleen de aandacht trekken van hem die attent is en die openstaat voor de volle waarheid omtrent zichzelf, kan hierdoor de differentiatie en de eenheid van zijn persoonlijkheid belangrijk bevorderen. De studie van Xylander, waarin op zeer begrijpelijke wijze een minutieuze analyse van het wensen is gegeven, kan deze aandacht en openheid voor dergelijke belevingen zeker stimuleren. Hoewel wetenschappelijk verantwoord, is dit boek niet geschreven als een wetenschappelijke publicatie, maar als een voor velen bedoelde hulp bij de opbouw van een gaver bestaan. De auteur maakt hierbij zeer vaak gebruik van vergelijkingen, die af en toe nogal stoutmoedig zijn, maar die begrepen in het geheel van zijn werk een verstaan kunnen bevorderen, dat verder reikt dan hetgeen strikt redenerend te weten valt.

J. M. Kijm

W. L. NORTHRIDGE, *Disorders of the Emotional and Spiritual Life*, London, The Epworth Press, 1960, 14.5 x 22.5, XII + 130 blz., geb. 16/-.

W. L. Northridge is een methodist „minister" met een goede kennis van de dieptepsychologie, tamelijk bereisd in Noord-Amerika. Hij schreef reeds over „Psychology and Pastoral Practice". Het is een vroom man met een rechtschapen, gezond oordeel. Hij vertelt ons over zonde en ziekte, over verstoktheid en psychose. Hij onderscheidt in onze vele menselijke tekortkomingen, als angst, scrupules, ressentiment, jaloersheid, vervolgingswaan-

zin, droefheid en vooroordeel hetgeen voortkomt van onze hoogmoed, en vooral hetgeen het gevolg is van onze psychische zwakheden. Zo hij overtuigd is, dat een werkelijke „bekering" zoals deze ervaren wordt in revival-kringen, ook onze gezondheid bevordert, blijft hij niet blind tegenover de gevaren van het amerikaanse type van „Evangelism", dat vooral emotief is ingesteld. Zoals het in zijn kringen normaal is, heeft hij geen begrip voor de positieve inhoud van het Rooms Katholicisme. Men moet bekennen dat zijn ervaring in Oklahoma, waar hij langs de baan een groot plakaat aantrof met de woorden: „For peace of mind, investigate the Catholic religion", hem daarbij zeker geen goed zal gedaan hebben!

P. van Doornik

Henri NIEL, *L'analyse du destin, Le Moi Pontifex, (Textes et études anthropologiques)*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 14 x 22, 188 blz., ing. 120 B.frs.

L. Szondi is zeer bekend door de test die zijn naam draagt. Nochtans is zijn eigenlijk werk het uitbouwen geweest van een origineel en totaal eigen systeem dat hij de naam meegaf van Schicksalanalyse (analyse van de componenten die in de menselijke psychische uitbouw meespelen en hem geschonken zijn door zijn geërfde lotsbestemming). De lijvige werken waarin Szondi's leer is neergelegd zijn echter door hun ietwat bijzondere terminologie en tevens door het voortschrijdend uitdiepen van zijn inzichten, niet gemakkelijk te synthetiseren. H. Niel is erin geslaagd in een kort bestek de grondgedachten van de Schicksalanalyse duidelijk af te lijnen. Alhoewel zijn boek vooral nuttig is voor hen die reeds in een zekere mate vertrouwd zijn met Szondi's werk en opzet, zal het ook voor hen die er het eerst kennis mee maken, een zeer goed idee geven van wat Szondi's essentiële werk is, mits hij zich een aandachtige lezing wil getroosten. We kunnen dan ook dit werk aan alwie enigszins psychologisch geschoold is zeer warm aanbevelen. De juiste draagwijdte van de samenwerking tussen het „lot" als van buiten af gegeven taak en als van binnenuit opgebouwde synthese; de verwerking door Szondi van de door Freud en Jung ontdekte psychologische mechanismen; het kader waarin de Szondi-test past en waaraan hij zijn waarde ontleent; de opvattingen over de rol en de zin van de godsdienst; de rol van het ik als éénmakend en overbruggend principe (het Ik „pontifex", dat de brug slaat); dit alles vormt de inhoud van deze zeer rijke uiteenzetting.

R. Hostie

Prof. Dr. Nic. PERQUIN S.J., *Pedagogiek*, Bezinning op het Opvoedingsverschijnsel, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 15.5 x 25, 300 blz., ing. 205 B.frs., geb. 230 B.frs.

In *Bijdragen* 14 (1953) 337-338 en 20 (1959) 225 werd dit klassiek geworden werk van de bekende nederlandse pedagoog met lof besproken. De vele correcties die in deze laatste uitgave aangebracht werden, zijn voor een groot deel de vrucht van discussies met Prof. Dr. M. J. Langeveld. Schrijver wijst er tevens in zijn *Inleiding* terecht op, dat in een synthetisch werk als dit er een is, niet alle detailanalyses en bewijsvoeringen kunnen gevonden worden. Men kan op deze punten de uitvoerige bewijsvoeringen van de auteur terug vinden in de talrijke artikelen die hij aan deze vragen heeft gewijd.

P. v. D.

VARIA

The British Journal of Criminology, Delinquency and Deviant Social Behaviour, vol. I, No. 1, July 1960, London, Stevens and Sons Ltd., Editors Edward GLOVER, Hermann MANNHEIM and Emanuel MILLER, Published on behalf of The Institute for the Study and Treatment of Delinquency, 18 x 25, 96 blz., 126 per aflevering, 2/2/- per jaar.

The British Journal of Delinquency bestaat reeds 10 jaar. Gesticht in 1950 bevat de reeks dus 10 jaargangen. Onder deze nieuwe titel wordt een nieuwe reeks ingezet. De Redactie heeft op voorstel van velen, na lang beraad, en met enkele stemmen meerderheid besloten de titel te veranderen. De hele vraag was, of „Criminology" voldoende ingeburgerd was in de objectieve rechtstaal om intussen gebruikt te kunnen worden zonder een noodzakelijke moreel afkeurende bijbetekenis. Daar de Redactie hierover niet volledig accoord geraakte, werd aan de hoofdtitel een „neutraliserende" ondertitel toegevoegd. Deze kwestie van terminologie was voor de auteurs en de engelssprekende taalgemeenschap van belang, vooral met betrekking tot de hele problematiek die in de angelsaksische landen gevoerd wordt rond de behandeling van de homosexualiteit.

P. van Doornik

Dietrich von OPPEN, *Das personale Zeitalter*, Formen und Grundlagen gesellschaftlichen Lebens im 20. Jahrhundert, *(Handbücherei des Christen in der Welt*, 7. Band), Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960, 11.5 x 18.5, 240 blz., geb. DM 9.80.

Enkele vlugge schetsen, die de opvattingen van de auteur over kansen en mogelijkheden

van het christendom in onze huidige tijd weergeven. Het geheel biedt een vrij verwarde indruk. Zo b.v. blijkt nergens duidelijk hoe schr. zich de samenhang van persoon en gemeenschap indenkt. Hij ziet wat al te gemakkelijk heil in de bevrijding van de „organisatie" (o.m. van de middeleeuws kerkelijke structuren) en vergeet dat de moderne mens grotendeels ingekapseld geraakt in nieuwe structuren, die niet enkel negatieve zijden hebben doch ook positief kunnen bijdragen tot een beter samen mens- (en christen-) zijn in deze wereld.

J. Kerkhofs

Charles PICHON, *Le Vatican*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960, 13 x 22, 571 blz., 17.50 NF.

Er bestaat over het Vaticaan reeds een zeer uitgebreide literatuur. De boeken die louter uit fotomateriaal bestaan, zijn ongemeen boeiend, zij die louter of hoofdzakelijk gedrukte tekst geven, zijn vaak erg dor of wemelen zelfs een enkele maal van fouten, onnauwkeurigheden, sensationele berichten en grove leugens. In deze literatuur is het werk van Pichon een verademing: het is niet alleen boeiend geschreven, maar hij toont zich een insider, die door jarenlange contacten met het Vaticaan zich een documentatiemateriaal, dat hij aan de beste bronnen ontleend heeft, verzameld heeft. Hij heeft hiervan al gebruik gemaakt in twee werken die hij reeds vroeger schreef: *Le Pape et la Cité du Vatican* (1933) en *Histoire du Vatican* (1946, vert. in duits, engels en spaans). Dat S. ook in dit werk veel geschiedenis verwerkt heeft, maakt het des te interessanter. Deel I handelt over de topografie en geschiedenis van het Vaticaan. II over de Paus: zijn godsdienstige en politieke macht, de bewoner van het Vaticaan, de dood van een paus, het conclaaf, de kroning, de omgeving van de Paus als souverein. III over het Heilig College. IV over de „Ministeries" van de Kerk, nl. de Romeinse Congregaties; de congregatie van de Religieuzen geeft hem gelegenheid een zeer goed overzicht te geven over de voornaamste religieuze ordes en congregaties en die der Riten over de liturgie en de hele procedure van de zalig- en heiligverklaring. V over de verschillende tribunalen. VI over de bureau's: de pauselijke diplomatie, de congregatie van buitengewone kerkelijke aangelegenheden, de staatssecretarie, de kanselarij en datarie en wat S. geestig noemt: „Le royaume inconnu: les finances". Bij wijze van besluit geeft hij een actueel overzicht over de romeinse curie, de katholieke actie en lekenapostolaat, plannen van Paus Joannes XXIII ter hervorming van het kerkelijk organisme, en de perspectieven van het komend concilie.

P. Grootens

Urban PLOTZKE O.P., *Bergpredigt*, Von der Freiheit des christlichen Lebens, Frankfurt a./M., Verlag Josef Knecht, 1960, 13 x 21, 334 blz., geb.

Dit werk van Plotzke is geen exegetische studie over de bergrede. Het is de schriftelijke neerslag van een reeks toespraken, gehouden over een periode van vijf jaar in de Keulse dom. Schr. vertrekt telkens vanuit een vers van de bergrede en knoopt daar beschouwingen aan vast, die verder reiken dan de strikte exegese van de tekst toelaat, doch die geïnspireerd zijn door de H. Schrift en trouw de geest van de bergrede weergeven. Evenmin als de bergrede zelf een moraliserende preek was, is *Bergpredigt* een moraliserend boek. In elke paragraaf gaat het om de kern van de christelijke boodschap. Men moet in dit werk geen uitbreiding van godsdienstkennis, maar verdieping van geestelijk leven zoeken. Het is een boek om aandachtig gelezen te worden.

H. Hendrickx

Kan. G. COLRUYT en L. ARDUI pr., *Het inwendig gebed van de apostel*, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1960, 11.5 x 20, 204 blz., ing. *f* 5.25, geb. *f* 7.25.

De Schrijvers willen met dit boekje tegemoet komen aan een reële moeilijkheid die het moderne apostolaat met zich meebrengt, nl. om in het drukke actieve leven toch een Godschouwende mens te blijven. Overtuigd dat deze wonderlijke combinatie vooral door het werk van de H. Geest in de ziel tot stand moet worden gebracht, willen de beide auteurs de mens die daartoe zijn medewerking moet verlenen enigszins op de goede weg helpen. En dat doen ze inderdaad. In het eerste onderdeel van hun werkje tonen zij aan hoe apostolaat en gebedsleven tot een evenwichtige synthese kunnen gebracht worden als de apostel zijn geloofsinzicht daadwerkelijk beleeft in zijn algehele overgave aan het werk der Liefde. Dit eenheidsaspect wordt duidelijk door een nadere beschouwing van het wezen van de apostolische roeping en van het zuiver inwendig gebed. Zoals Christus ons in alles Leermeester en Voorbeeld is, zo ook hier. Vandaar dat in een tweede onderdeel de apostolische vruchtbaarheid van het gebed van Jezus wordt nagegaan en de bronnen waaruit men moet putten wil men deelachtig worden aan de alvermogende kracht van dit gebed: het nuttigen van de Eucharistie en het gelovig beluisteren van Gods woord. Naast Christus zijn ook de

heiligen, hoewel op een ander plan ons tot voorbeeld geschonken: daarom wordt in een derde onderdeel gewezen naar de H. Theresia van het Kind Jezus die haar contemplatief leven zo buitengewoon apostolisch heeft weten te maken. Vervolgens worden aan de „minnende ziel" enige hulpmiddelen geboden om het inwendig gebed aan te vangen, en vooral om er in te volharden. Tenslotte wordt de vraag beantwoord: hoe moet de apostel het nu aanleggen, om de houding, die hem in het gebed werd geleerd, ook in de actie zuiver te bewaren. Hij zal hierin slagen als hij in zijn actie zelf op God gericht blijft; als hij zich in zijn actie door de H. Geest laat leiden, als hij rusteloos blijft ijveren voor de hem toevertrouwde zielen; als hij in en door de actie, zich gelovig en gewillig blijft overleveren aan het Mysterie van het Kruis.

In het begin zei ik dat de Schrijvers de mens op weg zetten om zijn gemeenschap met de mensen te laten doorgloeien door de gemeenschap met God, wat Ruusbroec „de gemeine mens" noemt. Ze doen dit inderdaad, maar perken deze weg te weinig af, geven te weinig aan waar deze weg naar toe leidt, en dit mijns inziens door een te weinig aanknopen aan de traditie. Want als zij hun vijfde onderdeeltje betitelen: Contemplativus in actione, geven zij niet aan wat hier eigenlijk door de man die naar mijn weten deze uitdrukking het eerst gebruikt heeft, nl. Hieronymus Nadal S.J. in de 16e eeuw, bedoeld is. Hij had dit geleerd van de H. Ignatius zelf, die met minder theologische begrippen hetzelfde uitdrukte: het zoeken en vinden van God in alles. Deze mannen gingen uit van de tegenwoordigheid van Vader, Zoon en H. Geest in de ziel. Dit geloofsinzicht moet bij de apostel voortdurend aanwezig zijn en als God het geeft uitgroeien tot een geloofservaring. Dit steeds groeiende geloofsinzicht - Ignatius zegt, dat men zich hierin oefenen moet - wordt, behalve door al de middelen die de Schrijvers opnoemen bijzonder krachtig bevorderd door het schietgebed. Samen met de liefde, want het goddelijk leven in de ziel uit zich functioneel door Geloof, Hoop en Liefde, zal dit godminnende leven alles omvatten. En zo zal deze mens steeds meer trachten om zijn inzichten en zijn liefde in de actie te conformeren aan het schouwen en de Minne van God die in hem woont. Vandaar is het voorbeeld dat de Schrijvers in de H. Theresia van het Kind Jezus geven, niet erg gelukkig. Het gaat er niet om, hier althans, hoe een contemplatief leven apostolisch vruchtbaar kan worden, maar juist hoe een actief leven tevens contemplatief kan zijn. Dat is het probleem. En ik geloof dat de geestelijke moeder van de kleine Theresia, nl. de grote Santa Teresa van Avila, daarvoor een leerrijker voorbeeld is.

P. Grootens

Deutsche und Niederländische Gebetbuchhandschriften, Beschrieben von Gerard ACHTEN und Hermann KNAUS, *(Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt*, Hrsg. vom Direktor der Bibliothek), Stuttgart, Eduard Roether Verlag, Darmstadt, 1959, 15.5 x 22.5, 1 kleurplaat, 405 blz., ing.

In de Keulse streek verzamelde rond de tijd van Napoleon een originele bibliofiel een prachtig handschriftencabinet. Bij testament liet baron Hüpsch zijn schatten over aan de landgraaf van Hessen. Zo bezit heden nog de Landes- und Hochschulbibliothek te Darmstadt een rijke verzameling middeleeuwse religieuze handschriften. Men telt er niet minder dan 124 gebedenboekenhandschriften in de volkstaal, waarvan er 34 tot het Nederlands taalgebied kunnen gerekend worden. Dit rijk materiaal was tot nog toe zo goed als onbekend. Wel hadden C. Borchling en W. de Vreese bij hun onderzoekingen de manuscripten te Darmstadt onder ogen gekregen, maar beiden waren door de overvloed van materiaal zo verrast dat zij een nadere studie tot later uitstelden. Zo ver is het dan niet meer gekomen. Nu echter wordt ons dit uitstel ruimschoots vergoed. Met Dr. H. Knaus, bibliothecaris van het handschriftencabinet, geeft Pater G. Achten een niet minder theologisch als technisch verantwoorde beschrijving der handschriften uit. Dank zij hun samenwerking werd er zowel aan de inhoud der gebedenboeken als aan hun belang voor handschriftenkunde en kunstgeschiedenis volle aandacht besteed. De uitvoerige beschrijving maakt dan ook deze cataloog bijzonder waardevol. Bij het opsommen van het materiaal bleef het niet. Het materiaal zelf is, tot nut van onze kennis der middeleeuwse vroomheid, voor een groot deel reeds verwerkt. Zo konden beide auteurs de herkomst van een groot deel der handschriften terugvinden en belichten. Zo biedt hun beschrijving inzicht in de ontwikkeling der middeleeuwse gebedsliteratuur in de volkstaal. Uit de handschriften zelf wordt aangetoond dat van het einde der XIVe eeuw af een overvloed van gebedenboeken uit de kringen der *Devotio Moderna* voortkomt. En dat van daaruit een sterke stuwing naar de duitse gebieden gaat, terwijl de invloed ook wederzijds is. Want ook de Duitse mystieke schrijvers worden hier sterk vertegenwoordigd. Van het einde der XVe eeuw af kent het gebedenboek in de nieuw gestichte of hervormde vrouwenkloosters met de regel van Augustinus en Franciscus een bijzondere bloei. En deze geestelijke beweging houdt tot in het begin van de XVIIe eeuw aan. Leggen we er terloops de nadruk op dat de gebeden niet

slechts behoren tot een vermeende volksdevotie of religieuze folklore. Zij werden voor het grootste deel door theologen en geleerde schrijvers opgesteld. Het vele, soms eeuwenlange gebruik ervan heeft de inhoud soms verzwakt, maar vaak ook werden zij door het aanhoudend „lezen" in de kloosters met innigheid doorgloeid. Vandaar verdienen laatmiddeleeuwse gebedenboeken zowel als vroomheidstractaten in theologische kringen meer aandacht dan tot nog toe eraan gegeven werd. De cataloog wordt nog verrijkt met uitstekende registers. Aan het onontbeerlijke Incipit-register werd bijzondere zorg besteed. M. Dykmans

Dr. Antonius MARIJSSE O.C.D., *Mystiek als Christusbeleving,* Christus' Mensheid als voorwerp van beschouwend gebed bij de H. Johannes van het Kruis en de H. Teresia, Leuven, Nauwelaerts en Hilversum, P. Brand, 1960, 16 x 23.5, 94 blz., geïll., ing. 65 B.frs.

In één der eerste afleveringen van dit tijdschrift (zie *Bijdragen* 2 (1939) 1-115) behandelde L. REYPENS de *Theologie der christelijke volmaaktheid als Christusbeleving.* Dit rijke begrip in de mystiek van St. Jan van het Kruis te hebben onderzocht is de grote verdienste van A. Marijsse: bij ontstentenis van een scherp omlijnde leer was het nodig hiervoor het geheel van de sanjuanistische doctrine te ontleden. Met behulp van details uit het leven en een zorgvuldige analyse van teksten wijst Schr. op de voorname plaats die de Persoon van Christus in de mystieke opgang volgens St. Jan inneemt. Een tiental bladzijden zijn gewijd aan het getuigenis van Teresia van Avila: hoewel zeer interessant als beschrijving en ontleding, valt deze *Appendix* enigszins buiten de opzet van het boekje. Veel lof verdienen de goed gekozen afbeeldingen van de twee grote Spaanse mystici, maar de vignetten-illustratie brengt het boek haast terug in een bepaalde vroomdoenerij, waarvan onze moderne geestelijke literatuur zich zo moeizaam losmaakt. J. Vanneste

Jean GALOT S.J., *Het Hart van Maria,* Voorwoord van P. Dr. ANACLETUS O.F.M. Cap., Nederlands van Annie van ALPHEN, Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 19.5, 290 blz., ing. 96 B.frs., geb. 120 B.frs.

In 1955 verschenen bij Desclée De Brouwer onder de titel *Le coeur de Marie* in de bekende reeks *Museum Lessianum,* n° 48, werd het in dit tijdschrift besproken in *Bijdragen* 18 (1957) 112. Dit werk van P. Galot, dat het eerste is in een reeks vrome beschouwingen over Christus, God de Vader, De H. Geest en Maria, kende in het Frans een sympathiek onthaal. De nederlandse vertaling is vlot en soepel. P. v. Doornik

S. G. A. LUFF, *Silent Bedes,* Practical Meditations for the Mysteries of the Rosary, *(The Inner Life Series),* 1959, 10.5 x 17, XII + 94 blz., geb. 8/6.

Een pareltje van rustige, wijze en gave vroomheid, met humor gesaust en in een heerlijk Engels geschreven. Wij geven een monster van zijn stijl, waarin tevens zeer goed het hoofdthema samengevat ligt van het hele werkje: „Some people cannot bear talking about spiritual things; they dislike the jargon. Others like it too much. It is somehow hard to be natural about the supernatural. Perhaps this is because we often make it unnatural" (8). In de meditaties over de Droeve Mysteries ondervindt hij evenwel een ernstige handicap: humor is misplaatst, en zijn leer over de Verlossing legt nog sterk de nadruk op het gewicht van het Lijden en op de vergeldingsidee. De idee van de Schrift is schoner, juister en tevens veel gemakkelijker om aan de gelovigen uit te leggen. P. Fransen

Pieter VAN DER MEER DE WALCHEREN, *Mijn dagboek 1907-1911,* 8e druk, met naschrift Kerstmis 1954 en januari 1957, [Brugge], Desclée De Brouwer, [1958], 13 x 19.5, 219 blz.

De naam van Pieter van der Meer en het feit, dat nu al de achtste druk van zijn Dagboek verschijnt, zegt voldoende. Elk woord van aanbeveling doet hier belachelijk aan. De naschriften vertellen op ontroerende wijze over het sterven van Christine en over Pieters intrede in de Benedictijnerabdij te Oosterhout met de daarop volgende priesterwijding.

J. H. N.

Livres catholiques, 1955-1958, édité par le Syndicat des Editeurs, Catalogue collectif, Paris, P. Lethielleux, nieuwe uitgave, 1960, 13.5 x 21.5, 159 blz., ing. 6 NF.

Honderddertig uitgevers, aangesloten bij „Le groupe des Editeurs de religion" van het Syndicat National des Editeurs, hebben regelmatig sinds de laatste oorlog een cataloog uitgegeven van al de boeken die katholieke lezers kunnen interesseren, ook bijbelse studies van protestanten en meer algemene religieuze en filosofische werken. Deze cataloog is de derde uit de serie, en werd reeds in 1959 uitgegeven. Bij elk werk wordt het aantal blz., het formaat, de prijs en de uitgever aangegeven. Men heeft eerst 108 blz., waarin de boeken naar

hun inhoud worden ingedeeld. Volgen verschillende Indices: die van de collecties en series, waartoe deze uitgaven behoren, de alfabetische lijst van de titels, van de schrijvers en van de uitgevers. Zonder twijfel een handige uitgave, die tevens bibliografische waarde bezit.

P. van Doornik

Thomas MERTON, *Het stille leven,* (Ned. vert. van *The silent life),* Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 13 x 19.5, 160 blz., ing. *f* 5.90, geb. *f* 7.25.

Schr. wil geen reclame maken voor het kloosterleven — dan zou hij het inderdaad ánders moeten aanpakken! — doch „iets bekendmaken van het inwendige mysterie" van het monniksleven. Dat gebeurt in de eerste vijftig bladzijden; de volgende vijftig, over het cenobitisch leven, en nogmaals vijftig over het eremitisch kloosterleven, zijn eerder historische overzichten. Doch erger dan deze disparaatheid is het feit, dat tussen de diepe en juiste gedachten meermaals halve waarheden en simplistische opvattingen opduiken. „De zuiverheid van smaak in een klooster [komt voort] uit de zuiverheid van hart" — of nog: „Waar wij gebouwen vinden, die lelijk zijn, slechtgemaakt huisraad, deuren die niet goed sluiten... [kan de verklaring liggen in] een onjuiste oriëntering van de kloostergeest" (blz. 38 en 40). Zo zouden er nog vele vraag- of uitroeptekens te plaatsen zijn. Merton is nog steeds een naam, die „het doet" — maar een uitgave als deze doet zijn naam geen goed.

J. W. Kerssemakers

Erich PRZYWARA, *Résurrection dans la mort,* Prières, Traduit de l'allemand par Michel DELEPORTE, *(„L'eau vive"),* Paris Editions du Cerf, 1960, 13 x 16.5, 128 blz., ing. 3.90 NF.

Het oorspronkelijk Duits: *Auferstehung im Tod,* is zelf een verkorte uitgave van *Alter und neuer Bund* I-II, Wenen 1956. Gedurende het bombardement van München in 1944 en de brand van de stad in januari 1945, kreeg P. van Kardinaal Faulhaber de opdracht voor de beproefde stad een missie te preken in de Sint Lodewijkskerk. Daar en later in de ondergrondse sacristie, in andere kerken en andere steden, waar deze voortgezet werd, besloot P. telkens met een kort gebed. Evenwel niet zozeer de tragische oorsprong maakt deze gebeden aangrijpend en diep — waarvoor trouwens de naam van de auteur reeds een waarborg zou bieden — maar hun boventijdelijkheid ondanks de menselijke ontreddering, hun bijbelse inspiratie, zodat ze ook voor de christenen die dezelfde ervaringen niet hebben bestemd zijn. Wanneer de mens alles uit handen heeft gegeven en de dood hem aan alle kanten omgeeft, is God meer dan ooit daar om hem ten leven te wekken. De poëtische volheid werd niet geschaad door de Franse vertaling, die de tekst zeker aan eenvoud deed winnen.

H. Leuridan

Heinrich Suso BRAUN O.F.M.Cap., *Radiopredigten,* VII. Band, *Die Sakramente,* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 12.5 x 16, 410 blz., ing. S 65.-.

—, *Selig seid ihr,* Radioansprachen zur Bergpredigt, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 11 x 18, 98 blz., ing. S 28.-.

Het eerste boek is een nieuwe druk. Zie bespreking in dit tijdschrift, deel 19 (1958) 346. Het tweede bevat tien preken over de bergrede. Weerom in de eenvoudige gevoelrijke en door vele luisteraars geliefde toon. Blijkbaar verstaat deze predikant de kunst in bemoedigende woorden het goede in de mens te treffen.

J. Lambrecht

Die Tage des Herrn, I. Teil, *Winter,* II. Teil, *Frühling,* III. Teil, *Sommer-Herbst,* Herausgegeben von Heinrich BACHT S.J., Mit Vorwort von H. Urs VON BALTHASAR, Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1960, 11 x 15, 288, 316 en 363 blz., DM 6.80 per deel.

Bloemlezing van sprekende teksten uit de hele religieuze literatuur als onderwerp voor meditatie voor alle zondagen van het jaar, en voor de belangrijkste heiligenfeesten van de liturgische tijd. H. Bacht heeft veel teksten bij de Vaders gehaald, maar ook bij meer recente en zelfs levende theologen, ook bij enkele luthersen als H. Asmussen. Ook literatoren als R. Schneider komen aan het woord. Bij de uitgave van het IIIe deel is het Ie deel reeds aan zijn derde uitgave met een oplage van 20.000.

P. Fransen

Roger LLOYD, *The Borderland,* An Exploration of Theology in English Literature, London, George Allen & Unwin, 1960, 13 x 16, 111 blz., geb. 16/-.

Canon Lloyd is in de engelssprekende landen reeds bekend door zijn omwerkingen in modern engels van de Handelingen, en door een gefingeerde briefwisseling uit de Apostolische Tijd van de Kerk (zie *Bijdragen* 20, 1959, 433). In dit werkje kwijt hij zich van een originele en uiterst interessante opdracht, de droom van zijn leven, bekent hij. Hij vergelijkt

enkele literaire getuigenissen uit het „grensland" tussen de wetenschappelijke — en dus technische en voor leken onverstaanbare — theologie en de literatuur. In dit grensland „vertaalt" de dichter of de romanschrijver bepaalde theologische inzichten en speculatieve beschouwingen. Hij vertaalt op deze wijze, dat ze tevens aanspreken en overtuigen. In dit land is de enige „koning" de „inspiratie", wat hem in het laatste hoofdstuk de gelegenheid geeft om de poëtische inspiratie te vergelijken met mystieke visioenen en bijbelse ingeving. Dit alles werd geschreven met gulle humor en met een open inzicht in de noden van onze tijd. In het genre essay, waarvoor de Engelsen een grote voorliefde hebben, is dit werkje een pareltje.

P. Fransen

Wilfrid BUSENBENDER O.F.M., *Auf ein Wort*, Göttliches, menschlich und allzu menschlich, Aphorismen und Glossen, Frankfurt a/M., Verlag Josef Knecht, 1960, 10.5 x 17.5, 142 blz., geb. DM 6.50.

Busenbender is een bekende prediker en schrijver. In dit net uitgegeven boekje heeft hij talrijke zeer korte aforismen, soms woordspelingen met diepere betekenis, ook wel korte parabels, en nu en dan een langere beschouwing verzameld, die tot nadenken stemmen, en eventueel als meditatiestof kunnen dienen. Grote nadruk wordt gelegd op de liefde, de oprechtheid, de onthechting. Men merkt de pastorale bekommernis voor het duitse „Wirtschaftswunder" en het gevaar van de materiële welstand.

P. van Doornik

Philip SHERRARD, *Athos, The Mountain of Silence*, With Colour Photographs by Paul DU MARCHIE VAN VOORTHUYZEN, London, Oxford University Press, 1960, 22 x 32.5, VIII + 110 blz., geb. 50/- (in U.K. only).

In *Bijdragen* 21 (1960) 205-206 hebben wij reeds een belangrijke studie besproken van P. Sherrard over de geschiedenis van de oosterse theologie. P.S. is een anglikaan, die tot de Orthodoxie is overgegaan, en jaren heeft geleefd in Griekenland. Dit werk doet eerst denken aan een smaakvol uitgegeven kunstalbum. De kleurfoto's zijn prachtig uitgevoerd, en ook de vele tekeningen en etsen smaakvol uitgekozen. De tekst bevat verscheidene korte hoofdstukken: een korte geschiedenis van de berg Athos, een beschrijving van de constituties en gebruiken die het kloosterleven bepalen, en ten slotte de spiritualiteit die hieraan ten gronde ligt. Men merkt dat P.S., zoals hij bekent in zijn Inleiding, veel waarde heeft gehecht aan een zo objectief mogelijke en uiterst zakelijke voorlichting. Autobiografische détails of reiservaringen ontbreken totaal. Graag citeert hij uitvoerige teksten van vroegere reizigers, van Kerkvaders en oosterse theologen. Zo werd deze verzorgde uitgave, die al zoveel weg heeft van een kunstalbum, tevens een met inzicht uitgekozen bloemlezing in de oosterse literatuur.

P. Fransen

Romano GUARDINI, *Psaumes et fêtes*, Sermons universitaires, Traduits de l'allemand par Madeleine CÉ, (*L'eau vive*), Paris, Editions du Cerf; 1961, 12.5 x 16.5, 277 blz., ing. 6.90 NF.

In zijn *Universitätspredigten*, uitgegeven te München in 1955, heeft R. G. de tekst gepubliceerd van een reeks preken, die hij gehouden heeft voor de hoogstudenten van München. Hij behandelt hierin enkele psalmen, drie kerkelijke feesten (Sacramentsdag, Feest van de Engelbewaarders en Christus' Hemelvaart), en twee parabels (de zaaier en de werklieden in de wijngaard). Hij heeft het zich niet gemakkelijk gemaakt. De vijf laatste preken raken onderwerpen aan, waar vele leken en priesters mee worstelen. Zijn voornaamste zorg bepaalt zich evenwel niet tot deze exegetische of liturgische problemen. Hij wil de hoogstudenten brengen tot een persoonlijker en dieper gebedsleven. Hierin is hij dan ook werkelijk geslaagd. De franse vertaling bewaart, in een andere toonsoort, dezelfde direktheid en eenvoud van beeld, ritme en taal.

P. van Doornik

ONTVANGEN BOEKEN
(LIVRES REÇUS - EINGESANDTE SCHRIFTEN - BOOKS RECEIVED)

Acta Reformationis Catholicae, Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI, Band II, *1532-1542,* hrsg. von Georg PFEILSCHIFTER, Regensburg, Friedrich Pustet, 1960, 17.5 x 24, XXVI + 767 blz., geb. DM 66.—.

B. ALTANER, *Patrologie,* Freiburg im Br., Herder, 1960, 15 x 23, XXVIII + 508 blz., DM 27.50.

AMEDEE de Lausanne, *Huit Homélies mariales,* Introduction et notes par le chan. G. BAVAUD, Texte latin établi et traduit par les RR.PP. J. DESCHUSSES et A. DUMAS O.S.B., moines d'Hautecombe, *(Sources chrétiennes,* Série des Textes monastiques d'Occident, V), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13.5 x 20.5, 242 blz., ing. 15 NF.

ARISTOTELES, *Fragmente,* (Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul GOHLKE), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1960, 12 x 20, 245 blz., ing. DM 11.50.

Alfons AUER, *Weltoffener Christ, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit,* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 15 x 22.5, 317 blz., DM 18.—.

Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu,* Tromphe de la cité céleste, livres XIX-XXII, Texte de la 4me édition de B. DOMBART et A. KALB, Introduction et notes par G. BARDY, Traduction française de G. COMBÈS, *(Bibliothèque augustinienne,* No. 37 - 5me série), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 11.5 x 17.5, 964 blz. geb. 350 B.frs.

G. M. BEHLER O.P., *Les Paroles d'adieux du Seigneur* (S. Jean 13-17), Préface de F. M. BRAUN O.P., *(Lectio divina,* 27), Paris, Le Cerf, 1960, 14.5 x 23, 284 blz., ing. 12 NF.

Prof. Wilhelm BERTRAMS, *Het celibaat van de priester,* Zin en grondslag, (*Bibliotheek voor Moraalpsychologie en Moraaltheologie),* Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 12 x 19, 113 blz., ing. 66 B.frs., geb. 80 B.frs.

Pierre BLANCHARD, *Le Vénérable Libermann,* Tome I, Son expérience - Sa doctrine, Tome II, Sa personnalité-Son action, *(Etudes Carmélitaines),* Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 14.5 x 22, 573 en 517 blz., ing. 480 B.frs.

Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle,* Précis de théologie ascétique et mystique, Paris-Tournai, Desclée et Cie., 1960, 15 x 23, 320 blz., geb.

Prof. Louis BOUYER, *Woord, Kerk en Sacramenten,* in het Protestantisme en het Katholicisme, Nederlands van W. C. M. SCHOUTEN, *(Ecclesia),* Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 19.5, 106 blz., geb. 69 B.frs.

W. BULST S.J., *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff,* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 13 x 21, 130 blz., DM 9.80.

Dr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Het boek der Passie,* Verklaring van Johannes 18-21, (*Woord en Beleving,* Het Vierde Evangelie, deel 4), Den Haag-Tielt Lannoo, 1960, 13.5 x 21, 248 blz., ing. f 6,25, geb. f 7,80.

Joseph COMBLIN, *Théologie de la paix,* Principes, *(Encyclopédie universitaire),* Paris-Bruxelles, Editions universitaires, 1960, 16.5 x 24.5, 336 blz., ing. 240 B.frs.

Hedwig CONRAD-MARTIUS, *Die Geistseele des Menschen,* München, Kösel-Verlag, 1960, 11.5 x 19.5, 86 blz., geb. DM 8.80.

F. L. CROSS, *The early christian Fathers,* London, Duckworth, 1960, 12.5 x 19, 218 blz., 15/—.

Dom Jacques DUPONT, *Les sources du Livre des Actes,* Etat de la question, Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 15 x 23, 168 blz., ing.

G. FESENMAYER, *Uw gesprek met God,* Naar het Duits bewerkt door het theologicum der Paters Kapucijnen, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 11.5 x 20, 136 blz., kart. 48 B.frs.

Christiane FOURNIER, *Le Christ et sa banlieue,* (Bibl. *Ecclesia,* 62), Paris, Fayard, 1960, 14.5 x 19.5, 180 blz., 9.— NF.

Ernst FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus,* (*Gesammelte Aufsätze,* 2), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, 15 x 22.5, VIII +458 blz., ingen. DM 21.60, geb. DM 25.50.

F. GALLATI O.P., *Wenn die Päpste sprechen,* Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen, Wien, Herder Verlag, 1960, 15 x 23, 207 blz., geb. S 96.

Jean GALOT S.J., *Het Hart van Maria,* Voorwoord van Dr. ANACLETUS O.F.M.Cap., Nederlands van Annie van ALPHEN, Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 19.5, 290 blz., ing. 96 B. frs., geb. 120 B. frs.

A. N. GILKES, *Faith for Modern Man,* London, Faber and Faber, 1960, 13 x 19, 160 blz., geb. 12/6.

Robert GUELLUY, *A l'écoute de Dieu*, Préface de S. Exc. Mgr. HIMMER, Tournai, Casterman, 1961, 15 x 21, 224 blz., ing. 78 B. frs.

Robert GUELLUY, *Vie de foi et tâches terrestres*, Préface de S. Exc. Mgr. GARRONE, archévêque de Toulouse, (*Cahiers de l'actualité religieuse*, vol. 12), Tournai, Casterman, 1960, 14.5 x 21, 208 blz., ing. 90 N. frs.

Bernhard HÄRING, *De wet van Christus, Een katholieke moraaltheologie voor priesters en leken*, II, (*Theologische Bibliotheek*), Utrecht, Het Spectrum, Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1960, 15.5 x 22.5, 820 blz., f 25,—.

I. HAUSHERR S.J., *Les leçons d'un contemplatif, Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960, 13.5 x 22, 197 blz., 9.90 NF.

Helmut HÖLDER, *Geologie und Paläontologie*, in Texten und ihrer Geschichte, (*Orbis Academicus*), Freiburg/München, Karl Albert Verlag, 1960, 15 x 23, XVIII + 567 blz., geb. DM 48.50.

Abbé HUVELIN, *Le regard du Christ*, Textes inédits réunis par M.-Th. LOUIS-LEFEBVRE, (*Bibliothèque Ecclesia*), Paris, Arthème Fayard, 1960, 14 x 19.5, 183 blz., 8.50 NF.

Jean ISAAC, *La révélation progressive des Personnes divines*, *(Lumière de la foi)*, Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 213 blz., ing. 8.40 NF.

Jacques JOMIER O.P., *Bijbel en Koran*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zn., 1960, 12.5 x 19.5, 127 blz., ing. f 5,50, geb. f 6,50.

The British Journal of Criminology, Delinquency and Deviant Social Behaviour, Editors Edward GLOVER, Herman MANNHEIM and Emanuel MILLER, Published on Behalf of The Institute for the Study and Treatment of Delinquency, Volume I, No. 1, July 1960, London, Stevens and Sons, 18 x 25, 96 blz., 12/6 per aflevering, abonnement 2/2/—.

Ernst JÜNGER, *Der Weltstaat*, Organismus und Organisation, Stuttgart, Ernst Klett, 1960, 13.5 x 21.5, 75 blz., geb. DM 5.80.

C.G. JUNG, *Collected Works*, vol. 3, *The Psychogenesis of Mental Disease*, Translated by R. F. C. HÜLL, *(Bollingen Series*, vol. XX), New York, Pantheon Books, 1960, 24, VIII + 312 blz., geb. $ 4.50.

James W. KINN, *The pre-eminence of the Eucharist among the Sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas*, Mundelein Ill., Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, 15 x 23, 154 blz.

Konkordanz zu den Qumrantexten, hrsgeg. von Karl Georg KUHN, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 18 x 27, XII + 237 blz., geb. DM 72.—.

H. KRAEMER, *Waarom nu juist het christendom?*, Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1960, 14 x 21, 116 blz., f 7,50.

Dom J. LETSCHERT O.S.B., *Scheppend denken in de Liturgie*, (*Ecclesia*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 19.5, 220 blz., geb. 86 B. frs.

Livres catholiques, 1955-1958, Catalogue collectif, Paris, Syndicat des Editeurs, P. Lethielleux, nieuwe uitgave, 1960, 13.5 x 21.5, 159 blz., ing. 6 NF.

S. G. A. LUFF, *Silent Bedes*, Practical Meditations for the Mysteries of the Rosary, (*The Inner Life Series*), London, Longmans, Green and Co., 1960, 10.5 x 17, XII + 93 blz., geb. 8/6.

William A. LUIJPEN O.S.A., Ph. D., *Existential Phenomenology*, (Duquesne Studies, Philosophical Series 12), Pittsburgh-Louvain, Duquesne Univ. Press-E. Nauwelaerts, 1960, 18 x 26, XIII + 362 blz., ing. $6.—, geb. $ 6.75.

René MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste, Le dossier inédit d'une controverse*, Paris, Aubier, 1960, 12 x 19, 360 blz., ing. 16.50 NF.

La Maternité spirituelle de Marie, vol. I, Etudes mariales, Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, 1959, 16me année, Paris, P. Lethielleux 1960, 16 x 25, 162 blz., 16 NF.

La métaphysique et l'ouverture à l'expérience, Seconds entretiens de Rome, publiés sous la direction de Ferdinand Gonseth, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 14 x 22,5, 291 blz., ing. NF 12.—.

Alois MÜLLER, *De Kerk, Voorwerp en grondslag van ons geloof*, Wezen en verschijningsvorm, Nederlandse vertaling door Frans VAN OLDENBURG ERMKE, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1960, 11.5 x 20, 108 blz., gekart. 48 B. frs.

Alois MÜLLER, *Maria's plaats in ons geloofsleven*, Nederlandse vertaling van Frans VAN OLDENBURG ERMKE, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1960, 11.5 x 20, 102 blz., gekart. 48 B. frs.

Roland E. MURPHY O.Carm., *Seven Books of Wisdom*, Milwaukee, The Bruce Publ. Comp., 1960, 14 x 22, XII - 163 blz., $ 3.75.

Thomas J. MURPHY, *The supernatural perfection of conjugal life according to Pope Pius XII*, (Dissertationes ad Lauream, 33), Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, 15 x 23, 154 blz.

Peter NEMESHEGYI S.J., *La Paternité de-Dieu chez Origène,* (*Bibliothèque de Théologie,* série IV, Histoire de la Théologie, vol. 3), Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1960, 16 x 33.5, 244 blz., ing.

Henri NIEL, *L'analyse du Destin,* Le Moi Pontifex, (*Textes et études anthropologiques*), Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 14 x 22, 188 blz., ing. 120 B. frs.

Armand NIVELLE, *Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik,* Berlin, Walter De Gruyter, 1960, 16.5 x 24.5, 263 blz., geb. DM 28.—.

François DE LA NOË, *Die Welt in der Schöpfung,* Ubertragen von Ursula BEHLER, München-Paderborn-Wien, Schöningh Verlag, 1960, 14 x 22, 247 blz., geb. DM 15.—.

W. L. NORTHRIDGE, *Disorders of the Emotional and Spiritual Life,* London, The Epworth Press, 1960, 14.5 x 22.5, XII + 130 blz., geb. 16/—.

Joseph J. O'BRIEN, *Reparation for sin, A Study of the doctrine of Francis Suarez S.J.,* (Dissertationes ad Lauream, 32), Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, 15 x 23, 202 blz.

Dietrich VON OPPEN, *Das personale Zeitalter,* Formen und Grundlagen gesellschaftlichen Lebens im 20. Jahrhundert, (*Handbücherei des Christen in der Welt,* VII. Band), Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960, 11.5 x 18.5, 240 blz., geb. DM 9.80.

ORIGENE, *Homélies sur Josué,* Texte latin, Introduction, traduction et notes de A. JAUBERT, (*Sources chrétiennes,* No. 71), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13.5 x 20.5, 520 blz., 30 NF.

Dr. Stephan OTTO, *„Natura" und „dispositio",* Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians, (*Münchener Theologische Studien,* II. System. Abt., 19. Band), München, Max Hueber Verlag, 1960, 16 x 24, XXIV + 220 blz., ing. DM 18.—.

Prof. Dr. Nic. PERQUIN S.J., *Pedagogiek,* Bezinning op het Opvoedingsverschijnsel, Vijfde, herziene druk, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1960, 15.5 x 25, 300 blz., geb. 230 B. frs., ing. 205 B. frs.

Dr. Mr. C. A. VAN PEURSEN, *De werkelijkheidszin der wijsbegeerte,* De betekenis van beweging, tijd en geschiedenis voor een deiktische ontologie, (Inaug, oratie Leiden), Groningen, J. B. Wolters, 1960, 15,5 x 24, 22 blz., ing. f 1,50.

Charles PICHON, *Le Vatican,* Paris, Arthème Fayard, 1960, 13.5 x 22, 571 blz., 17.50 NF.

Bernhard PLANK O.E.S.A., *Katholizität und Sobornost'.* Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, (*Das östliche Christentum,* Neue Folge, Heft 14), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1960, 15 x 22, 150 blz., DM 19.20.

Prof. Dr. M. G. PLATTEL, *Sociale wijsbegeerte, I. De mens en het medemenselijke,* (Mens en medemens), Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1960, 12,5 x 21, 150 blz., ing. f 3,90.

La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe, (Bibliothèque orthodoxe), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, 16 x 23.5, 150 blz.

Probleme der alttestamentische Hermeneutik, Hrsg. von Claus WESTERMANN, (*Theologische Bücherei,* Band 11), München, Chr. Kaiser, 1960, 15 x 21, 366 blz., kart. DM 14.—.

Michel QUOIST, *Maak iets van je leven,* Tielt-Den Haag, Lannoo, 1960, 12 x 18, 268 blz., ing. f 4,90, geb. f 6,50.

Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments,* II. Band, *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israëls,* München, Chr. Kaiser, 1960, 155 x 24, 460 blz., ing. DM 21.—, geb. DM 24.—.

Joseph RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit,* München, Kösel-Verlag, 1960, 11.5 x 19.5, 127 blz., geb. DM 8.80, ing. DM 6.80.

Le Rhin mystique de maître Eckart à Thomas à Kempis, Textes choisis, traduits et annotés par Marcel MICHELET C.R., Paris, Fayard, 1960, 11.5 x 18.5, 409 blz., 17.50 NF.

Ronald ROSS, *Avontuur in Noord en Zuid. Verhalen uit alle windstreken,* Tielt-Den Haag, Lannoo, 1960, 11 x 18, 160 blz., f 2,90.

Erik ROUTLEY, *English Religious Dissent,* Cambridge, University Press, 1960, 13 x 21, VIII + 214 blz., geb. 18/6.

Max SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke,* 8. Band, Zweite, durchgesehene Aufl. mit Zusätzen hrsg. von Maria SCHELER, Bern-München, Francke Verlag, 1960, 16.5 x 24, 536 blz., geb. 38 Zw. frs.

Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik,* Band I., *Gott, der Dreieinige,* Sechste, erweiterte Auflage, München, Max Hueber, 1960, 17.5 x 25, XXVIII + 750 blz., geb. DM 32.80, ing. DM 29.—.

Prof. Dr. Josef SCHMID, *Moderne Bibelübersetzungen, Eine Übersicht,* (Sonderdruck aus

der *Zeitschrift für katholische Theologie,* 82. Band, 3. Heft, 1960), Wien, Herder, 1960, 15.5 x 23.5, 48 blz., S. 12.—, DM/Zw. frs. 2.—.

Otto SEMMELROTH, *Maria of Christus? Christus als doel der Mariaverering,* Overwegingen, (*Woord en Beleving* no. 7), Tielt-Den Haag, Lannoo, 1960, 13 x 20.5, 143 blz., ing. f 4,90, geb. f 6,50. Zie de recensie van de oorspronkelijke Duitse uitg. in: Bijdragen 16 (1955) 319-320.

Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Sechste völlig neu bearb. und erweiterte Auflage, V. Band, Konsumentenkredit bis Ökumenische Bewegung, Freiburg, Herder Verlag, 1960, 18.5 x 26.5, VI blz. + 1246 kol., geb. DM 76.—.

Pierre VALLOTON, *Le Christ et la Foi,* Etude de théologie biblique, (*Nouvelle série théologique,* 10), Genève, Labor et Fides, 1960, 18 x 25, 171 blz., ing.

Sigismund VERHEY O.F.M., *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes, Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi,* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 15 x 22.5, 212 blz., DM 16.

Hans WALTHER, *Carmina Medii Aevi Posterioris Latina,* I. Band, *Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge Mittellateinischer Dichtungen,* Unter Benutzung der Vorarbeiten Alfons HILKAS, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 18 x 25, XVI-1186 blz., DM 118.—.

E. WERNER, *The sacred bridge. The interdependance of liturgy and music in Synagogue and Church during the first Millennium,* New York, Columbia Univ. Press, 1960, 14 x 22.5, XXII + 618 blz., $ 15.

Maria WINOWSKA, *Aux portes du Royaume, Bronislas Markiewicz curé de paroisse et fondateur des Michaelites 1842-1911,* (Bibl. *Ecclesia,* 61), Paris, Fayard, 1960, 14.5 x 19.5, 294 blz., 12.50 NF.

G. D. YARNOLD, *The Bread which we break,* London, Oxford University Press, 1960, 13 x 19.5, VIII + 119 blz., geb. 10/6.

GODDELIJKE LACH

EEN VERGELIJKEND ONDERZOEK VAN DE ANTIEKE LITERATUUR EN DE BIJBEL

Er staat van de Heer niet opgetekend dat Hij gelachen heeft. Aan vorige generaties is dit misschien minder opgevallen maar in een tijd als de onze die zo graag herhaalt dat Hij in alles aan ons gelijk is geworden behalve in de zonde, wekt het toch bevreemding. Een spektrum van belevenissen en uitingen waarin Kristus ons als mens tegemoet treedt, kan P. SCHOONENBERG ons uit het nieuwe testament voor ogen stellen maar naast de angst en de droefheid missen we de lach [1]). De middeleeuwen met hun oog voor 's Heren sensibiliteit hebben met veel devotie in de vierde herderszang van VERGILIUS een messiaanse profetie gelezen en het lijkt wel alsof ze hier vonden wat ze in de evangeliën tevergeefs gezocht hadden: de lach van het goddelijke Kind.

> Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem:
> matri longa decem tulerunt fastidia menses.
> Incipe, parve puer. v. 60-62.

De knaap, uit de hoge hemel neergezonden en geboren in het laatste tijdperk van de oude aarde, door wiens komst een nieuwe serie eeuwen een aanvang neemt, die de sporen van onze zonden delgt, die vrede brengt op aarde en overvloed zodat de kudde de leeuw niet meer vreest — deze knaap van wie zo veel verheven en het kristenoor vertrouwde dingen gezegd worden, hoort zich op het einde van de zang uitgenodigd te lachen tot zijn moeder... en de middeleeuwer beloonde Vergilius voor deze „aanvulling" op het evangelie met de titel van kristelijke dichter.

Voor onze nuchterheid is deze oplossing wel wat te simpel, wij doen liever geen moeite VERGILIUS door een achterdeurtje de Kerk binnen te smokkelen. Het ligt meer in onze lijn eens na te gaan wat de lach in het Joods-kristelijke erfgoed betekent en wat in de Griekse godenwereld die ook VERGILIUS beschrijft. Opvallend is het verschil ongetwijfeld. Terwijl van Jahweh slechts vier maal gezegd wordt dat Hij lacht en nooit tot de vromen maar enkel over de goddelozen [2]), verschijnen de Griekse goden steeds met een stralende lach. Is hier sprake van grotere minzaamheid, van meer nabijheid? Stemmen die dit beweren, ontbreken niet.

Het is een geliefkoosd tema van Walter F. OTTO [3]) dat de Griekse reli-

---

1) *Het geloof van ons doopsel*, III, *De mensgeworden Zoon van God*, 's-Hertogenbosch, 1958, p. 49.

2) Ps. 2, 4; 37, 13; 59, 9. Spr. 1, 26.

3) Voor zijn persoon en werk, zie het necrologium door W. THEILER in: *Gnomon* 32 (1960) 87-90.

gie zijn belijders meer troost kan verschaffen dan de „andere" godsdiensten omdat de Olympiërs de mens meer nabij zijn, omdat zij zich veel meer mengen in het wereldgebeuren als helpers en beschermers. De Helleense goden spreken niet van zichzelf, zij zeggen niet hoe de mens over hen moet denken, wat hij hun schuldig is. Een goddelijke zelfopenbaring die begint met de woorden „Ik ben...", is bij hen ondenkbaar. De Griekse godheid heeft geen zorgen over zichzelf, hij is volmaakt zeker van zijn bestaan en al zijn gedachten kunnen steeds uitgaan naar wat buiten hem is [4]). Daarom was het Griekse heidendom in de tijd van zijn religieuze bloei vromer dan welk kristelijk tijdperk ook: de gedachte aan de godheid drong veel dieper door in het menselijk bestaan en oefende een machtige invloed uit op ieder levensgebied [5]). In geen van de oude godsdiensten is de alomtegenwoordigheid van het goddelijke zo tastbaar [6]).

Een vergelijkend onderzoek lijkt daarom niet misplaatst. Wat de Griekse religiositeit betreft zal onze aandacht vooral uitgaan naar HOMERUS.

In de godsdienstgeschiedenis van Hellas speelt hij een rol die vergeleken mag worden met de invloed van de bijbel in de Joodse en kristelijke wereld [7]). Natuurlijk niet in die zin dat de Grieken hun nationale epos ooit als onveranderlijke boodschap van de godheid hebben beschouwd, maar wel dat het godsdienstig denken van dit volk voor eeuwen door de religieuze stijl van deze literatuur is bepaald. HERODOTUS was zich dit reeds bewust toen hij van HOMERUS en HESIODUS in een nog al rationalistische formulering schreef: „Zij zijn het die voor de Grieken een teogonie geschapen hebben, die de goden namen gaven, hun ambten en vaardigheden toedeelden en hun gestalten schetsten" [8]). Lange tijd is HOMERUS het enige letterkundige oeuvre van een werkelijk panhelleens karakter: de epische kunsttaal is er de belichaming van. Hij was al heel vroeg basis in het onderwijs. Een studie van de teksten doet vermoeden dat nog vóór de hellenistische tijd HOMERUS hoofdzakelijk in een standaardversie, een soort vulgaat, werd overgeleverd [9]). Ook dit heeft hij gemeen met de bijbel en is een sterk bewijs van enorme verbreidheid.

Daarbij was het niet enkel de bovenste bevolkingslaag die met hem in aanraking kwam. In de zesde eeuw al werd hij voorgedragen op hét grote feest van het Atheense volk, de panathenaia. Daarin vond de traditie van de oude rapsoden van wie men mag aannemen dat zij voor het volk op de agora's van de dorpen zongen, voortzetting. Zo kan men rustig zeggen dat

---

[4]) *Theophania. Der Geist der alt-griechischen Religion,* Hamburg, 1956, p. 29.

[5]) Ibd. p. 10.

[6]) Ibd. p. 41. cf. *Die Götter Griechenlands,* Bonn, 1929 . *Der Geist der Antike und die christliche Welt,* Bonn, 1923.

[7]) M. P. NILSSON, *Griechischer Glaube,* Bern, 1950, p. 7.

[8]) Οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες (II, 53).

[9]) De tekst b.v. die PLATO gebruikte, wijkt niet belangrijk af van de onze, cf. J. LABARBE, *L'Homère de Platon,* Luik, 1949.

iedere Griek van de landen aan de Zwarte Zee tot op Sicilië vertrouwd was met de religieuze gedachtegang van HOMERUS. Van de andere kant heeft dit oude epos nooit gegolden als een exklusieve en alomvattende bron van religiositeit zodat wij ons bij elk godsdienstig fenomeen dat wij erin aantreffen, moeten afvragen of het een blijvend gegeven geweest is totdat in de tijd van het hellenisme ook heel andere beschouwingen naast de oude overleveringen hun weg vonden.

Bij de Grieken

Het is overigens pas vrij kort dat er eenstemmigheid van oordeel heerst over de vraag of men in HOMERUS van een godsdienstige instelling kan spreken. Daarmee lijkt een einde gekomen aan een dispuut van vijf en twintig eeuwen. Is die wereld van de Olympiërs waarin de manke Hephaestus bespot wordt als hij rond gaat om de bokalen te vullen, waar Ares en Aphrodite op echtbreuk betrapt de onbedaarlijke lach der goden opwekken, omdat zij zich niet kunnen bevrijden uit de onzichtbare draden door Hephaestus om het bed gespannen, is die wereld waar godinnen kijven en goden met elkaar vechten, eigenlijk niet een persiflage van de godsdienst? Met XENOPHANES begint de kritiek op dit antropomorfisme [10]) dat steeds weer reakties zal opwekken. PLATO verwijt HOMERUS dat hij met zijn immorele godengestalten ongeschikte literatuur vormt voor de opvoeding [11]). PYTHAGORAS zag HOMERUS in de Hades boeten [12]), de cynici en de stoa verdrijven hun religieuze ontstemming met een allegorische interpretatie. Voor de kristelijke apologeten was dit intern heidens dispuut natuurlijk kostbare stof, terwijl later de Italiaanse humanisten de allegorische interpretatie weer zullen ophalen uit de scholen van Byzantium om de laat-scholastiek de mond te snoeren in zijn beschimping van de nieuw ontdekte oude letteren.

Ook de negentiende eeuw weet er geen raad mee. Vooral de Duitse filologen hebben dure woorden aan dit probleem gewijd. Was deze „Götterunfug der Homeriden" enkel een „frivole Freigeisterei", „eine Götterburleske" of vertoonde zich hier een „Zwiespältigkeit des Göttesbewusstseins": rudimenten van oud volksgeloof, „etwas urwüchsig Ungeschlachtes", naast een zuiver, hoog ontwikkeld religieus besef in de helden van het epos zelf? [13])

De foutieve veronderstelling die aan deze diskussie ten grondslag ligt, lijkt ons dat men HOMERUS als verkondiger van religieuze waarheden heeft beschouwd, die zijn boodschap in poëtische vorm bracht maar ook een ander genre had kunnen kiezen. In werkelijkheid echter was HOMERUS een dichter, die kunst schiep en bracht, niet een profeet die wilde leren of stichten. Poëzie is de norm waarnaar hij alle stof voor het epos bewerkt. Natuurlijk behoort ook de godenwereld waarmee de Homerische mens drukke kontak-

---

[10]) Fr. 11-12, DIELS I, 132.
[11]) *Politeia* II 377e-383c; X 595 bc.
[12]) DIOG. LAERT. VIII, 21.
[13]) Dit florilegium is ontleend aan het overzicht over de mytologische beschouwingswijze bij E. DRERUP, *Homerische Poetik.* I. *Das Homerproblem in der Gegenwart,* Würzburg, 1921, p. 414 vv.

ten onderhoudt, tot zijn materiaal en zo mogen we verwachten waarheidsgetrouwe en serieus bedoelde elementen uit de godsdienstigheid van de dichter zelf en zijn tijd aan te treffen, maar van de andere kant zal het estetische doel selektief en strukturerend op deze stof gewerkt hebben. Een vergelijking met de bijbel gaat hier op. De gewijde schrijver brengt geloofsvisie op kosmische en historische gebeurtenissen. Men mag hem niet verwijten dat zijn kosmologie door de moderne wetenschap is achterhaald en dat zijn geschiedbeschouwing menselijke faktoren veronachtzaamt of verdraaid weergeeft. Daarmee miskent men zijn bedoeling.

E. Drerup [14]) heeft voortreffelijk aangetoond dat de komische scènes uit de godenwereld een kompositionele betekenis hebben. Ze vormen een kontrasthandeling tegenover de gevechten van de helden. De bloedige ernst van de strijd vindt een tegenhanger in de vrolijkheid en het schateren op de Olympus. De Ilias begint met het verhaal hoe de vergadering der Grieken, zo hevig getroffen door de pestbrengende pijlen van Apollo, uitloopt op de toorn van Achilles, het eigenlijke tema van het epos. Als Achilles dan wrokkend is heengegaan en wij de dreiging van de komende rampen bespeuren, begint op de Olympus de godenvergadering, waar Hera moppert omdat Zeus van haar politieke adviezen niet gediend is en die eindigt met een heerlijk maal, opgevrolijkt door een hinkende Hephaestus, opgeluisterd door Apollo met zijn lier. Ook in de verschrikkelijke gevechten van het vijfde boek herademt men door de vrolijke noot die Aphrodite bezorgt, als zij zich zonder veel sukses in de strijd mengt en dan om haar wonde de spot oogst van Hera en Athene. Zo kan men doorgaan voorbeelden op te sommen. Met deze technisch-poëtische opvatting van de komische godenscènes is verder geheel in overeenstemming dat ze in de Odyssee, zo veel minder een getuigenis van menselijke tragiek, zo veel „burgerlijker", meer op de achtergrond blijven.

De komedie die de goden opvoeren, is dus een kunstmiddel en niet een religieus verschijnsel [15]). Toch is hun karikaturale verschijningsvorm niet volkomen willekeurig gekozen, hij ligt als een latente mogelijkheid besloten binnen hun gestalte in de godsdienstige voorstelling. Het schateren van de Olympiërs is een estetisch bedoelde overaksentuering van de stralende lach waarmee de Griekse godengestalten in beeldende kunst en literatuur de eeuwen door verschijnen. Zij zijn de „zorgeloos levenden" [16]) die tot ons komen uit een wereld van zalig geluk, van immense, nooit eindigende vreugde. Vandaar dalen zij neer tot ons, bewegen zich hier op aarde en mengen zich in het mensengebeuren, helpend en straffend, maar nooit gestoord in hun zorgeloosheid. De geschiedenis van de strijd rond Troje kent een menselijk niveau en een goddelijk, die onscheidbaar verweven zijn. Hier geeft

---

[14]) Drerup, ibd. p. 421.

[15]) Ook P. Friedländer ontkent dat de Griekse godenlach uiting is van een godsdienstig scepticisme. De positief religieuze betekenis echter die hij erin wil zien, blijft uiterst vaag („*Lachende Götter*" in: Die Antike 10 (1934) 209-226).

[16]) ῥεῖα ζώοντες. *Il.* 6, 138; *Od.* 4, 805; 5, 122.

Homerus blijk van een diepe religiositeit. Dit menselijk drama biedt op ieder punt aanknoping met de godenwereld. Intens nemen de goden deel aan het individuele lot van de helden die zij beschermen of tegenwerken en meer nog dan de wrok van Achilles bepaalt de wil van de goden de gang der gebeurtenissen. Zo gezien schijnen zij de mens meer nabij dan de God van het oude verbond die zich nooit laat zien, want zij wagen zich broederlijk schouder aan schouder met de sterveling in diens strijd om het bestaan. Hun lach is daarbij een klank uit de andere wereld, een wereld zonder kommer waar de mens eeuwig naar hunkert, een wereld waarmee hij in kontakt treedt door de vreugde die straalt van het godengelaat. Voor zijn eigen pijnen vindt hij zo enige leniging, de godheid deelt hem mee van zijn geluk en daarom is de Olympus niet enkel een voorwerp van afgunst.

> Plotseling waart gij, gelukzalige, hier en vroeg
> mij lachend met onvergankelijk gelaat,
> welk verdriet mij kwelde en waarom ik
> u wederom aanriep.

Aldus een gebed van SAPPHO [17]) tot Aphrodite. De typische Griekse godsvoorstelling is hier allerduidelijkst. Zij werkt verder door zelfs in de teologie van EPICURUS, die afrekent met de deisidaimonia, de angst voor de goden. Want ofschoon voor hem de goden, samengesteld uit onsterfelijke atomen, zich niet bemoeien met de veranderlijke wereld van ons, stervelingen, en zich isoleren in hun ongestoord geluk, delen wij daarin toch door de kultus die wij hun met ons feesten bewijzen.

Het lijkt ons dat de lach van het goddelijke kind bij VERGILIUS ook een echt Griekse erfenis is. Over de verschijningsvorm van de oud-Romeinse goden willen we ons hier niet uitspreken, maar treffend is zeker dat de woorden deus en dea in geen enkele verbinding noch als onderwerp noch als voorwerp met werkwoorden of adiectiva van lachen voorkomen [18]). Inderdaad is VERGILIUS voor keizer Augustus een machtige steun geweest bij zijn pogingen de pax deorum te herstellen en de godsdienst tot nieuw leven te brengen [19]), maar de religieuze voorstelling had reeds zo veel Griekse invloed ondergaan dat deze elementen niet meer uit te schakelen waren. Hetgeen trouwens ook niet de bedoeling geweest zal zijn.

Vóór de vierde herderszang echter vraagt een andere passage onze aandacht. Het zijn twee verzen uit de AENEÏS (I 254-255):

> Olli subridens hominum sator atque deorum
> vultu quo coelum tempestatesque serenat.

SERVIUS verwijst in zijn kommentaar bij deze plaats naar ENNIUS aan

---

17) αἶψα δ' ἐξίκοντο· σὺ δ' ὦ μάκαιρα,
μειδιάσαισ' ἀθανάτωι προσώπωι
ἤρε' ὄττι δηὖτε πέπονθα κὤττι
δηὖτε κάλημμι (fr. 1, 13-16).

18) Cf. *Thesaurus Linguae Latinae* s.v.c.

19) W. WARDE FOWLER, The religious experience of the Roman People, London, 1933, p. 428-451.

wie VERGILIUS dit tema zeker ontleend heeft. Daar lezen we:

Iuppiter hic risit tempestatesque serenae
riserunt omnes risu Iovis omnipotentis.
(ANNALES 457-458 VAHLEN) [20])

Mede met ENNIUS (239-169) begint de Griekse invloed in de Latijnse letterkunde. We mogen dus veilig bij de godenlach in VERGILIUS een Griekse achtergrond veronderstellen.

Wat de vierde ecloga betreft, maakt E. NORDEN [21]) ons attent op een onmiskenbare antieke overlevering dat geen kind voor de veertigste dag na de geboorte begint te lachen. Het geldt als een teken van hemelse afkomst indien de lach eerder doorbreekt. PLINIUS DE OUDE verhaalt dat alleen Zoroaster op de dag van zijn geboorte zelf al lachte [22]). Tegen deze achtergrond is de uitnodiging aan het kind om te gaan lachen zinvol: zo zal het zijn goddelijke herkomst tonen en dan voorbestemd zijn om met de goden gemeenzaam om te gaan.

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem:
matri longa decem tulerunt fastidia menses.
Incipe, parve puer: qui non risere parenti,
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.
(v. 60-63) [23])

Juist dezelfde voorstelling spreekt uit de epifanie-himne van DEMETRIUS POLIORCETES (307 v. K.). De koning ,,verschijnt, zoals het de godheid past, genadig, schoon en lachend" [24]). Waar de mens vergoddelijkt wordt, is de lach een der attributen die hij aanneemt als zegel van zijn bovenmenselijke gestalte.

---

[20]) Tot in de middeleeuwse vagantenpoëzie vinden we de lach van de oppergod metereologisch geduid. In een lentegedicht (Laetabundus rediit):

risu Iovis pellitur
torpor hiemalis.
Carmina Burana. Uitg. A. HILKA en O. SCHUMANN,
Heidelberg, 1930-1941, I. 2, p. 46, no. 74.

en elders:

Saturni sidus lividum
Mercurio micante
fugatur ab Apolline
risum Iovis nudante (ibd. p. 33, no. 68)
...carcere ver exit,
risu Iovis reserato
faciem detexit (ibd. p. 43, no. 73)

Dezelfde gedachte, maar niet het woord, kent ook de liturgie in de postcommunio van het gebed voor mooi weer: hilaritatem vultus tui nobis impertiri digneris.

[21]) *Die Geburt des Kindes,* Leipzig, 1924, p. 64 vv.

[22]) *N.H.* VII, 15, 72: risisse eodem die quo genitus esset, unum hominem accepimus Zoroastren.

[23]) Lezing NORDEN. Verantwoording o.c. p. 61-64.

[24]) Ὁ δ' ἱλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλὸς καὶ γελῶν πάρεστι. (Vermeld bij ATHENAIOS, *Deipnosophistai* VI, 253 d).

Toch is de betekenis van de goddelijke lach niet uitgeput met uitdrukking te zijn van minzame openheid. Al treden de Griekse goden ons broederlijk tegemoet, omgeven door de sfeer van hun gelukkige wereld die ons zelfs tot troost kan strekken, nooit treden zij binnen in onze ruimte als wezens die daarin thuis horen. Zij brengen hun eigen ruimte mee en plaatsen die naast de onze maar er is geen drempel om van de ene in de andere over te stappen. De beschouwingen van OTTO, hierboven weergegeven, zijn slechts ten dele waar. Hij heeft geen oog gehad voor de immense tragiek die iedere goddelijke verschijning ofschoon getekend door een stralende lach, toch immer weer doet gevoelen. Het lijkt ons dan ook een ernstige vertekening van het Griekse mensbeeld dit aspekt te verwaarlozen want het behoort wezenlijk tot de religieuze voorstelling van dit volk getuige heel zijn literaire nalatenschap. Laat ons enige grepen doen.

Aan het slot van de ILIAS komt Priamus naar Achilles om hem het lijk van zijn zoon Hektor te vragen. Voorbij is de wrok van de held, het tema van het boek, en beide mannen zijn in diepe rouw. Hun smart brengt hen bij elkaar en terwijl ze mijmeren over de gang van de geschiedenis, zegt Achilles:

> Want zo sponnen het de goden de arme stervelingen toe
> te leven in smarten, maar zorgeloos leven zijzelf [25]).

Onoverbrugbaar is de kloof tussen het vergankelijke mensdom en de eeuwige vreugde waarin de goden leven. Daarom ook stelt Apollo aan Poseidon voor dat zij hun strijd staken en de mensen zelf laten beslissen over hun tweespalt, want het zou dwaas zijn tegen elkaar te vechten omwille van sterfelijke mensen, droevige figuren die lijken op de bladeren der bomen, nu in heerlijke bloei, even later verdord *(Il.* 21, 462-467). Achter de lach en de vrolijkheid der goden gaat schuil een opvatting van het menselijk bestaan die diep tragisch is: onze wereld vormt een ruïne die hun lief is, waar zij hun spel kunnen spelen, waar zij zich tijdelijk binden aan het lot van mensen en achter hun beschermelingen verborgen elkanders krachten meten, in felle gevechten soms maar die altijd eindigen in een terugtocht naar de Olympus waar ze misschien nog even bakkeleien, nakaarten over hun laatste spel, dan echter terugkeren tot hun rust en vreugde in maaltijd en zang terwijl op aarde de brandstapels hoog oplaaien, droevige overblijfselen van godenbezigheden. Uiteindelijk zijn zij de lachende toeschouwers bij het drama dat het mensengeslacht opvoert, maar dat voor hen een komedie is. Hun lach vernietigt de mening dat menselijke miserie belangrijk zou zijn. Ch. KERENYI [26]) gaat zelfs zo ver dat hij in de lach der goden ziet uitgedrukt de Griekse beleving van het numineuze, het bekende begrip van R. OTTO [27]). Zoals aan de toorn van Jahweh beantwoordt het bewustzijn

---

25) ὧς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν,
ζώειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσίν.
(*Il.* 24, 525-526).

26) *La religion antique,* Genève, 1957, p. 149-159.

27) *Das Heilige,* Gotha, 1917[1]; herdr. 1947.

schepsel te zijn, zoals de Jood wanneer hij het goddelijke ervaarde, een toornende god voor zich zag, zo drukken de Grieken hun besef van het transcendente uit in de lach der goden die weerklinkt over de wereld der lijdende en stervende helden.

Pijnlijk hard vinden we bij Euripides uitgesproken dat de schaduw van de menselijke dood niet mag vallen op de zaligheid van de Olympiërs. In de Hippolytus verschijnt Artemis aan de held van het stuk wanneer hij op sterven ligt, getroffen door de wraak van Aphrodite omdat hij ongevoelig was gebleven voor de heerschappij van haar liefde en in trouw aan de maagdelijke godin Artemis volhard had.

> H. Heerseres, ziet ge hoe ik ongelukkige er aan toe ben?
> A. Ik zie het, maar tranen zijn mij niet toegestaan. [28])

En nog voordat Hippolytus gestorven is, gaat zij heen want het is een godin niet geoorloofd gestorvenen te zien, haar oog te bezoedelen met de laatste adem van een stervende (1437-1438).

Het mensengeslacht is nauw aan de goden verwant en toch zo verschillend in macht. Soms lijkt het alsof er geen afstand bestaat zoals wanneer Diomedes Aphrodite verwondt en wegjaagt uit de strijd, wanneer helden en goden in grote vriendschappelijkheid hun plan de campagne uitwerken, maar dan weer blijkt hoe groot de kloof is die hen scheidt. Na de dood van Patroclus komt de godin Thetis haar sterfelijke zoon Achilles troosten met de dood van zijn vriend. In het gesprek dat zij voeren aan het strand van de zee, doemt voor hen op het lot dat Achilles zelf volgens eigen keuze wacht: de dood na een kort maar roemvol leven. Nooit zal de moeder haar zoon huiswaarts zien keren: haar eigen onsterfelijkheid heeft zij niet mee kunnen delen aan het kind dat zij de sterfelijke Peleus schonk. Maar de zoon is zich bewust dat hij geen andere keus had kunnen doen want ook op een lang ofschoon roemloos leven zou de dood gevolgd zijn. Hij koos een snelle vernietiging en kon zo de hoogste volmaaktheid van zijn gestalte verwerkelijken: een roemvolle held te zijn die met goden omgaat, maar de vergoddelijking van zijn menselijk bestaan ontgaat hem (*Il.* 21, 78-137).

> Een zelfde afkomst bezitten mensen en goden: aan één moeder ontlenen wij beiden de levensadem. Maar wat ons scheidt, is het absolute verschil in macht. Aan de ene kant niets, aan de andere blijft de koperen hemel eeuwig onwankelbaar gevestigd [29]).

Vanuit die koperen hemel klinkt huiveringwekkend de lach van Zeus als hij Prometheus, de rover van het vuur, gaat straffen met een ramp waartegen de mensen weerloos zijn omdat ze er liefde voor koesteren: Pandora,

---

[28]) Ὁρᾷς με, δέσποιν', ὡς ἔχω τὸν ἄθλιον;
Ὁρῶ· κατ' ὄσσων δ' οὐ θέμις βαλεῖν δάκρυ (1395-1396).

[29]) Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς
αἰὲν ἕδος
μένει οὐρανός·

(Pindarus *Nem.* VII, 3-7).

de vrouw die alle onheil over de wereld brengt (HESIODUS Erga 59). Wat ons scheidt, is het absolute verschil in macht...

Samenvattend zien wij de lach waarmee de Griekse godheid verschijnt, als uitdrukking van minzame nabijheid die de bittere scheiding verhult maar niet wegneemt, die enige opbeuring brengt in het leven van ons die wezenlijk toch blijven δειλοὶ βροτοί, deerniswekkende stervelingen.

In de bijbel

Iedereen die vertrouwd is met de schrift zal ook zonder concordans weten te vertellen dat de lach een vreemde trek vormt op Gods gelaat zoals Israël dat voor de mensheid geboetseerd heeft. Nu kan men dit allereerst zo verklaren: Israël heeft ons ook niet Gods gelaat geschilderd maar ons zijn stem, zijn woord laten horen. Terwijl de Griekse godsdienst er een van zien was, is de Joodse er een van horen en dit maakt het begrijpelijk dat de lach, zo veel meer visueel dan auditief, in het godsbeeld van de bijbel ontbreekt. Ofschoon niet de enige oorzaak, lijkt dat ons zeker een belangrijke faktor die mede dit opmerkelijke verschil in religieuze voorstelling bepaald heeft en daarom gaat onze aandacht nu eerst uit naar dit verschijnsel [30]).

Het valt op dat de Griekse taal een uitgebreide woordenschat bezit om het begrip zien fijn genuanceerd uit te drukken terwijl voor horen slechts één algemeen woord bestaat en dan nog enkele zeldzame die slechts in bepaalde literaire genres voorkomen [31]).

Ook uitdrukkelijk hebben de Grieken van oudsher aan het gezichtsvermogen een grotere waarde toegekend dan aan het gehoor [32]) en PLATO noemt de ogen een gave Gods en de bron der wijsbegeerte (*Tim.* 47a-b), terwijl zij die de waarheid verlangen te *zien*, de echte filosofen zijn [33]). Ofschoon PLATO met zijn ideeënleer tevens de beperktheid van de zintuigelijke waarneming verkondigde, beschrijft hij onze opstijging tot de wereld der zuivere vormen als een opgang naar geestelijke „schouwing" en daarmee is het verheven einddoel van de mens toch weer een zien. Ook in de misteriën speelt het visuele de eerste rol. Het hoogtepunt van de viering te Eleusis vormde het ogenblik waarop in het donkere telesterion van boven helder licht binnenviel en een goddelijk toneel zichtbaar werd. Door deze

---

30) Zie hiervoor G. KITTEL *ThWNT* I, 216-225 s.v. ἀκούω
W. MICHAELIS *ThWNT* V, 315-381 s.v. ὁράω
Ch. KERÉNYI o.c. p. 85-117.

31) ἀκούω en composita; ἀκροάομαι is vrij zeldzaam, ἔκλυον wordt in de epische taal gebruikt.

32) HERACLITUS: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες (fr. 101 a. DIELS I, 173).
PLATO: ὄψις ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος αἰσθήσεων (*Phaedr.* 205 d).
ARISTOTELES: τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων (*Metaph.* I, 980 a 24).

33) Τοὺς τῆς ἀληθείας... φιλοθεάμονας (*Rep.* V 475 e).

verschijning van de godheid werd de mens pas mystos, palingenomenos, ingewijde, wedergeborene. „Gelukkig wie deze dingen gezien heeft" zegt PINDARUS over de inwijdingsplechtigheden [34]). Het is als een echo van het vers uit de Demeter-himne waar het heet van Metaneira die een verschijning van de godin mocht ontvangen: „Zalig wie van de mensen op aarde dit aanschouwde" [35]). Een onderzoek van belangrijke woorden uit het religieuze vocabularium bij HOMERUS als αἰδώς en σέβας wijst uit, dat deze steeds tussen goden en mensen een relatie van wederzijds zien en gezien worden veronderstellen [36]). Waarschijnlijk is dit ook de reden dat deze woorden in de bijbel maar weinig voorkomen en geen dragers van belangrijke begrippen zijn geworden.

Zo blijft dus meer dan duizend jaren lang de taal van de Griekse godsdienst en wijsbegeerte dezelfde: de goddelijke werkelijkheid wordt niet geloofd of gehoord maar gezien, slechts aan het gezicht openbaart zij zich.

In de bijbel daarentegen vindt de mens God door te luisteren naar zijn woord en het te volbrengen.

Hemelen, hoort en aarde, luister want het is Jahweh die spreekt (Is. 1, 2)

Tweemaal per dag, 's morgens en 's avonds, brengt de volwassen Jood zich in herinnering dat Jahweh hem oproept te luisteren, wanneer hij namelijk de sjema bidt, de geloofsbelijdenis die haar naam ontleent aan de aanvangswoorden: „Hoor, Israël" (Dt. 6, 4).

De profeten komen om Gods boodschap te verkondigen en naar hen die spreken in zijn naam niet te willen luisteren, daarin bestaat de zonde [37]). Niet wie zich moeite geeft al denkend tot de schouwing van God te komen, draagt de naam van vrome. Voor Israël is het zien van God niet mogelijk zonder te sterven [38]). En ook al luidt de overlevering dat enkele grote religieuze figuren God mochten zien, de uitzonderlijkheid van dit gebeuren wordt steeds benadrukt en er is nooit sprake van een rechtstreeks schouwen. Jahweh plaatste Mozes in een rotsholte en bedekte hem met zijn hand tot Hij voorbij was. Toen mocht hij God van achteren zien „want mijn aanschijn kan niemand aanschouwen" (Ex. 33, 18-23). Als Jahweh op de Horeb aan Elias verschijnt, slaat de profeet zijn mantel voor zijn gelaat zodra hij na het bliksemen een zachte bries hoort ruisen, juist zoals in het roepingsvisioen van Isaïas de serafijnen met hun vleugels hun gelaat bedekken [39]). Aan Isaïas, Ezechiël en Daniël tenslotte openbaart God zich niet facie ad faciem maar in visioenen.

Doch ook in visionaire openbaringen en droomgezichten is het belangrijkste element toch altijd de boodschap, de auditieve mededeling. Zo klaagt

34) "Ολβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' (fr. 137; bij CLEMENS Al. *Strom.* III, 3, 17, 2).
35) "Ολβιος ὅς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων (v. 480).
36) Ch. KERÉNYI l. c.
37) Jer. 7, 13. Os. 9, 17.
38) Ex. 19, 21; Lv. 16, 2; Num. 4, 20; Dt. 5, 24-26; Is. 6, 5.
39) 1 Kon. 19, 13; Is. 6, 2.

Job over God: „In een droom, in een nachtelijk visioen, in de sluimering op de sponde, opent Hij het oor van de mensen en verschrikt hen door zijn visioenen" (33, 15-16). „Het oor openen" betekent zonder meer openbaren [40]).— Van het brandende braambos gaat een woord van troostvolle belofte uit naar de kinderen Israëls, op de berg Sinaï wordt de verbondswet afgekondigd en de gezichten van Ezechiël en Daniël ofschoon zo beeldrijk en schilderachtig betekenen voor de zieners geen rust in schouwing, maar richten hen op hun volk dat vermaning en troost moet putten uit de zin van de visioenen, niet uit een zo getrouw mogelijke schets. In de septuagint is ὤφθη de technische term voor „hij verscheen", „hij openbaarde zich"; een uitdrukking dus aan de visuele sfeer ontleend. Dat echter het aanschouwelijk aspekt in deze term niet relevant meer was, blijkt wel uit de veel gebezigde verbinding: de Heer verscheen en sprak (ὤφθη καὶ εἶπεν) [41]). De Grieks sprekende Joden zullen zich nauwelijks meer bewust geweest zijn dat het woord eigenlijk betekende: zich te zien geven.

In het nieuwe testament wekt de Vader zelf op om te luisteren naar zijn Zoon (Mt. 17, 5). „Wie uit God is, luistert naar Gods woorden" (Jo. 8, 47). De boodschap van Jezus en de apostelen richt zich tot ons gehoor, de tekenen die men ziet, dienen als garanties voor het woord dat verkondigd wordt. Deelachtig aan het heil wordt men door te luisteren, niet door te zien. Wie weigeren te geloven, worden door Stephanus „onbesnedenen van hart en oor" genoemd (Ha. 7, 51; cf. Jer. 6, 10). Het Griekse woord voor dat wat men hoort, ἀκοή, is een sinoniem van kerugma [42]). Zo zegt Paulus ook: „Het geloof is uit het horen" (Ro. 10, 17; cf. Gal. 3, 2); slechts de eerste geloofsverkondigers waren tevens ooggetuigen (Lk. 1, 2) van het heil. Johannes vat aan het slot van zijn evangelie zijn boodschap samen met de woorden: „Zalig zij die niet zien en toch geloven" (Jo. 20, 29). Zelfs waar het van de mens die Jezus ontmoet, heet dat hij „zag" [43]), betekent dit zien nooit een kennis die gepaard gaat met de zekerheid van zintuigelijke waarneming of verstandelijk inzicht maar altijd gelovige overgave aan Gods Zoon in wie wij wel zekerheid bezitten maar geen aardse.

Een lange religieuze traditie dus heeft de mens van het nieuwe verbond geleerd dat God altijd de onzichtbare zal blijven, dat hij hier op aarde het heil niet moet verwachten van zijn ogen. Des te verrassender is het dat Jezus ons geluk in het koninkrijk Gods schetst als het zien van God (Mt. 5, 8). Tegen de achtergrond van de hele bijbel tekent deze zaligspreking zich scherp af als iets heel nieuws, een volkomen andere ervaring van God. Tussen onze omgang met Hem, nú en dán, ligt een brede kloof. Dan zullen wij in Jezus verheerlijkt delen in zijn schouwing. Nu gelden nog de woorden: „Niemand heeft God ooit gezien; God zelf, de eengeboren Zoon die in de schoot van de Vader is, heeft Hem verkondigd" (Jo. 1, 18). Wij menen

---

40) 1 Sam. 9, 15; Is. 22, 14; 50, 5.
41) Gen. 12, 7; 17, 1; 26, 2. 24; 35, 9; 1 Kon. 3, 5; 9, 2; 11, 9; Jer. 38, 3.
42) Mk. 1, 28; 1 Tess. 2, 13; He 4, 2.
43) Jo. 11, 40; 14, 7; 20, 8.

genoegzaam te hebben aangetoond hoe vreemd voor de bijbelse mens een visuele godservaring is. Dat bij een dergelijke religieuze overlevering een lachend gelaat een vreemd element in de godsvoorstelling zou vormen, spreekt vanzelf. Om deze reden gaat het niet aan uit de afwezigheid van de goddelijke lach tot mindere godsnabijheid te besluiten. Psychologisch was het eenvoudig onmogelijk de lach te benutten voor de beschrijving van een epifanie.

Een andere oorzaak waarom de gewijde schrijvers God niet lachend opvoeren, lijkt ons gelegen in de negatieve waarde die de lach bezit als uitdrukking van 's mensen religiositeit, als houding in de omgang, nu niet van God met mens, maar van mens met God [44]). De naam van de aartsvader Isaäk herinnerde Israël eraan dat zijn stamvader Abraham gelachen had, toen God hem, de honderdjarige, een zoon beloofde uit de schoot van Sara die reeds negentig telde (Gen. 17, 17). Lachen is hier bijna hetzelfde als niet willen geloven. Dat verwijt Jahweh ook aan Sara als Hij bij de eik van Mamre zijn belofte herhaald heeft: „Waarom lacht Sara toch?... Is er dan iets te moeilijk voor Jahweh?" (Gen. 18, 13). Het woord heeft in deze passage onmiskenbaar een ongunstige klank. Verderop vindt dit nog bevestiging als Sara bij de geboorte van Isaäk voor de naam van haar zoon de vrome verklaring geeft: „God heeft mij reden tot lachen gegeven en ook ieder die het hoort, zal lachen" (Gen. 21, 6). Op grond van de Hebreeuwse tekst mogen we interpreteren: Sara wordt nu zelf voorwerp van ongelovig lachen, van spot en boet zo haar schuld uit. Maar de septuagintvertalers, gedreven door kinderlijke eerbied jegens hun stammoeder, waren milder. Terwijl ze het Hebreeuwse woord voor lachen (ṣâchaq) anders altijd vertalen met γελάω, gebruiken ze hier συγχαρίζομαι, waardoor de betekenis van de zin wordt: iedereen die het hoort, zal zich met mij verheugen. Een bewijs te meer van de negatief religieuze betekenis die het lachen in het oude testament bezit.

In de wijsheidsboeken hoort de lach thuis bij de dwaas, de onverstandige. De wijze — vergeten we niet dat dit tevens de vrome is — houdt er zich verre van.

> Lacht de dwaas, hij schatert het uit; de wijze echter glimlacht nauwelijks (Sir. 21, 20).
> De gesprekken van dwazen geven maar aanstoot, hun lachen gaat met zondige uitspatting gepaard (Sir. 27, 13).
> Zoals het knetteren der doornen onder de ketel, zo is het lachen der dwazen; beiden zijn ijdel (Pred. 7, 6).
> Het plegen van een schanddaad is voor een dwaas iets om te lachen (Spr. 10, 23).

Ook in het nieuwe testament houdt lachen een bijsmaak. Als Jezus in het huis van Jaïrus komt en tot de fluitspeler spreekt: „Gaat heen, want het meisje is niet dood maar het slaapt", lacht men Hem uit (Mt. 9, 24). Heel streng is de veroordeling bij Jakobus: „Beseft uw ellende, jammert en weent; uw lachen verkere in rouw en uw vreugde in droefheid" (Jak. 4, 9). In een

---

[44]) Zie hiervoor K. Rengstorf *ThWNT* I, 656-660 s.v. γελάω.

kontekst van naderen tot God krijgt de lach ook hier een ongodsdienstige betekenis.

Hierboven hebben we gezien dat het aanschouwen van God voor de tijd van Gods koninkrijk gereserveerd blijft, eschatologische belofte is met een sterk geladen inhoud omdat de bijbel ons voor ons aardse leven geen ander kontakt met God belooft dan het beluisteren van zijn woord. Eenzelfde antitese, wederom gebracht door de bergrede, vinden we in het tema van de lach: „Zalig gij die weent want ge zult lachen" (Lk. 6, 21). Slechts in één tekst van het oude verbond heeft de lach eveneens een positieve zin:

> Toen Jahweh Sion uit de ballingschap bracht, was het ons als een droom;
> toen werd onze mond met lachen gevuld (Ps. 126, 1-2).

Op deze twee plaatsen is de lach beeld van de vreugde der verlosten. De septuagint vertaalt in het psalmvers dan ook met χαρά, het standaardwoord voor vrome vreugde!

Terwijl de geloofsoverlevering, met één uitzondering, de lach steeds gebruikt heeft als beeld van een tekort aan geloof, benut Lukas dit zo besmette woord om ons met een schok tot het besef te brengen dat in de nieuwe wereld onze omgang met God een geheel nieuwe gelukservaring zal brengen. Maar dit is het eindpunt van een ontwikkeling of liever een revolutionaire betekenisommekeer: daarvóór wordt de lach afgewezen.

Eveneens in meer profane zin heeft lachen iets onsimpatieks, is het uitdrukking van superioriteit die zich laat voelen. Als Jerusalem in ellende en nood verkeert, lachen haar verdrukkers om haar verwoesting (Kl. 1, 7). Omgekeerd zien de rechtvaardigen lachend toe hoe het de lasteraar vergaat, hoe zijn wortel gerukt wordt uit het land der levenden (Ps. 52, 8). Het is ook in deze zin dat we van Jahweh lezen:

> De Heer lacht hem (de zondaar) uit,
> want Hij ziet zijn dag al nabij (ps. 37, 13).
> Maar Gij Jahweh lacht hen uit en drijft met al die
> trotsaards de spot (ps. 59, 9).

En de wijsheid roept luide in de straten:

> Keert u tot mijn vermaning, dan stort ik mijn geest over u
> uit en maak u mijn woorden bekend.
> Maar zo ge weigert als ik roep...
> zo ge mijn raad geheel en al in de wind slaat
> en van mijn vermaning niet wilt weten,
> dan zal ik lachen wanneer het u slecht gaat (Spr. 1, 20-26).

Zeer bekend ten slotte is de messiaanse psalm:

> Waarom razen de volken, bluffen de naties,
> komen de koningen der aarde bijeen,
> spannen de vorsten samen tegen Jahweh en zijn gezalfde;
> „Laat ons hun ketens verbreken, ons van hun boeien ontslaan".
> Die in de hemelen woont, lacht hen uit,
> Jahweh bespot hen (Ps. 2, 1-4).

Interessant is het kommentaar van de Midrasj bij dit vers. Allereerst vin-

den we de vier plaatsen in het oude testament waar Jahweh lacht, hier bij elkaar vermeld zonder verdere opmerkingen. Het heeft de rabbijnen blijkbaar wel bezig gehouden. Maar dat zij niet erg gelukkig waren met deze teksten, volgt uit de variantlezing die zij bij psalm 2 geven. Jahweh doet hen lachen om elkaar [45]). Daarmee zijn ze een genant vers kwijt: het is niet langer Jahweh die lacht.

Aan het einde van dit onderzoek hebben we dus twee oorzaken gevonden die het voor de bijbelse schrijvers onmogelijk maakten de lach te benutten als antropomorfe karaktertrek van God bij zijn verschijningen. Een godsdienst die een visuele openbaring afwijst, komt met zichzelf in strijd als hij God lachend opvoert. Bovendien bezat de lach als religieuze houding van de mens een ongunstige klank en was dientengevolge onaanvaardbaar voor de gestalte waarin God beschreven werd.

Toch bezit de bijbel een uitdrukking waarin we misschien een pendant mogen zien van de Griekse godenlach. Bekend uit de psalmen is de bede: „Laat uw aanschijn over ons lichten" (ps. 31, 17; 67, 2; 80, 4. 8; 119, 135; Num. 6, 25; Dan. 9, 17) en ook de belijdenis dat Gods lichtend aanschijn ons vreugde en heil brengt (ps. 4, 7; 44, 4; 89, 16). Een stralend gelaat is voor de Semiet het teken dat de aanwezigheid van zijn heer hem geluk bezorgt [46]). Zo zouden we het lichtend aanschijn van Jahweh een vergeestelijkte vorm kunnen noemen van de godenlach. Het is niet onaardig op dit punt de Latijnse vertalingen te vergelijken. Terwijl de Vulgaat in de psalmenteksten steeds spreekt van lumen, illumina of illustra, gebruikt het Pianum (behalve in ps. 4, 7; 89, 16): *„serenum* praebe vultum tuum", een woord dat we bij Ennius en Vergilius ook in het verband van de godenlach hebben ontmoet.

Zo zien we dan: uiteindelijk huivert de bijbel er voor te spreken van Gods lach. Maar daarom is God de mens van de bijbel niet minder nabij, ook in het oude testament. Want door zijn gelovige overgave aan de God die het niet zag, deed Israël afstand van een menselijk opgevatte godsnabijheid, die misschien wel tastbaar had kunnen zijn en daarom bevrediging schenken maar die toch ook aan de beperktheid van al het menselijke niet was ontkomen en daarom broos zou zijn geweest, tijdelijk en met voorbehoud. In plaats hiervan vond het God in een wolk, ongrijpbaar, majestueus, geheel anders, maar juist omdat het menselijke Hem vreemd was, in staat tot daden van macht die in geen mensenhart ooit zijn opgekomen en van een trouw die zelfs de liefde van een moeder te boven gaat (Is. 49, 15).

In de nieuwe bedeling tenslotte is God ons zo nabij dat Hij wordt zoals wij, zonder zich zelf te verliezen. „Want het Woord is vlees geworden en

---

45) Midrasj ps. 2 par. 6. Lezing jeśachèq (piᶜël) in plaats van jiśchâq (qal). Cf. *The Midrash on Psalms*. Translated by W. Braude, Yale University Press, 1959, II, p. 405, n. 15.

46) *Biblischer Kommentar. A.T.* Band XV/2. *Psalmen,* ed. H. J. Kraus, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1960, p. 250 (ps. 31, 17). *Bible de Jérusalem.* Kommentaar bij ps. 67, 2.

heeft onder ons gewoond" (Jo. 1, 14). In Jezus is God mens, ons in alles gelijk.

Zo is de schrift de boodschap van Gods steeds inniger nabijheid, maar om dit te verkondigen gebruikt de bijbelse taal niet het beeld van Gods lach. Menselijke faktoren maakten dit minder geschikt. Later, als deze achtergronden weggevallen zijn, zal de kerkelijke traditie niet aarzelen het Goddelijk Kind lachend op te voeren. Men kan deze ontrouw aan het bijbels spraakgebruik betreuren, maar men mag het geen heidense trek noemen. Dat Jezus niet gelachen heeft (waar staat dat trouwens?), kan niet als bewijs hiervoor gelden dat Hij het leven ernstig nam [47]). In de menselijke omgang kan de lach nog wel iets anders betekenen dan uiting van oppervlakkig plezier. Zou de bijbel er anders ons geluk in de eindtijd mee aangeven?

Maastricht W. BEUKEN, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Göttliches Lachen. Eine vergleichende Untersuchung der antiken Literatur und der Bibel

In der Literatur der Antike nehmen die Götter eine lachende Gestalt an, wenn sie sich den Menschen zeigen. In diesem Aufsatz wird zunächst die Frage gestellt, welche religiöse Bedeutung man diesem Attribut beilegen soll. In einem zweiten Teil werden wir untersuchen, welche Faktoren dazu geführt haben, dass das Lachen kein charakteristisches Merkmal in den Theophanien des Alten und Neuen Testaments bildet.

Die griechischen Götter sind die „sorglos Lebenden", die in einer Welt des Glücks und der Freude verweilen. Von dort steigen sie zu uns hernieder und mischen sich hinein in das Menschengeschehen, indem sie helfen und strafen, aber niemals in ihrer Sorglosigkeit gestört werden. Das strahlende Lachen auf dem göttlichen Antlitz ist ein Abglanz jener Welt ohne Kummer, an der die Menschheit durch den Verkehr mit den Olympiern einigermassen teilhat, nach der sie sich aber vergebens sehnt. Denn die antiken Götter bleiben Wesen einer anderen Welt, die uns nie zu eigen wird. So ist das Götterlachen zugleich Zeichen der Nähe und der Distanz, eines Kontakts, der die bittere Trennung verhüllt, aber nicht aufhebt.

Das Alte Testament kennt bloss vier Stellen, wo Jahweh lacht und auch dann nur über die Gottlosen, niemals lacht er den Frommen zu. Im Neuen Testament wird Christus nirgends als Lachender aufgeführt.

Einen ersten Grund hierfür glauben wir suchen zu müssen in dem überwiegend auditiven Charakter der jüdischen Religion, die eine visuelle Gotteserfahrung ausschliesslich zu den eschatologischen Gaben zählte. Im Gegensatz hierzu ist die griechische Religion stark durch das Sehen bestimmt. Deshalb konnte das klassische Altertum das Lachen wohl zur Beschreibung einer Theophanie benutzen.

---

47) J. H. van Halsema, *Heeft Jesus gelachen?* Bezinning 15 (1960) 83-90.

Ausserdem besass das Lachen in der Bibel eine negative Bedeutung als menschlicher Ausdruck. Im menschlichen Verkehr war es ein Zeichen der Ueberlegenkeit, im Umgang des Menschen mit Gott galt es als Aüsserung des Unglaubens.

So ist es verständlich, dass man sich Jahweh nur den Gottlosen gegenüber als Lachenden vorstellen konnte. Aber auch dann noch wurde es als eine unglücklicher Anthropomorphismus bewertet, wie die Geschichte der betreffenden Stellen beweist.

Schliesslich wird erörtert, dass man im biblischen Ausdruck „das Angesicht leuchten lassen" das Pendant des griechischen Götterlachens sehen darf.

DE VERANTWOORDING VAN GELOOFSDWANG TEGENOVER KETTERS VOLGENS AUGUSTINUS' CORRESPONDENTIE

Gewetensvrijheid en geloofsdwang, tolerantie en het recht van de éne waarheid zijn meer dan ooit actuele problemen geworden. Ze zijn echter zeer oud in het leven van de Kerk. Daarom heeft het wellicht zijn nut wat meer in detail na te gaan, welke de opvattingen waren van de merkwaardige zielzorger en de grote geest die Augustinus in zijn tijd is geweest. Op het eerste gezicht kan een dergelijk onderzoek overbodig lijken. Weten wij niet allen dat deze kerkvader intolerant was en een overtuigd voorvechter van de geloofsdwang? Dat de zaak echter niet zo eenvoudig kan zijn, is voor iedereen duidelijk, die in het oeuvre van deze heilige diens warme menselijkheid, christelijke naastenliefde en psychologische zin voor het bekeringsproces heeft leren kennen. Kan Augustinus gelden als het prototype van de onvermoeibare en onvermurwbare ketterjager, zoals hij wel eens wordt voorgesteld? Rekende hij alleen op macht en gezag om de ware Kerk te bevestigen en uit te breiden? Op deze vragen wil deze studie een weliswaar fragmentarisch, maar, naar wij menen, toch duidelijk en gegrond antwoord geven. Het antwoord is fragmentarisch, omdat wij ons voor deze studie haast uitsluitend hebben beperkt tot het *Epistolarium* in de handige uitgave van het *Corpus Vindobonense* [1]). De voorkeur voor het *Epistolarium* is naar onze mening gewettigd, daar het de hele periode van Augustinus' apostolische bedrijvigheid bestrijkt, en juist deze kwestie er voortdurend in behandeld wordt in brieven aan katholieken én afgescheurden, vooral Donatisten.

Al blijft dit antwoord dus fragmentarisch, het lijkt ons volledig genoeg om over de gedachten en de houding van Augustinus een veel genuanceerder oordeel te vellen. We zullen onvermijdelijk opvattingen aantreffen, die de stempel dragen van de tijd en het milieu, en als zodanig niet meer onmiddellijk toepasselijk zijn. De wenselijkheid van het al of niet aanwenden van dwang om ketters tot de ene, ware kerk terug te brengen, zou trouwens maar in het juiste perspectief kunnen gezien worden, indien nog verschillende andere punten werden behandeld. We zouden moeten nagaan welke de voornaamste theologische inzichten van Augustinus aangaande de ketterij (en het heidendom) waren, op welke concrete wijze hij deze mensen be-

---

1) Omwille van de vlottere leesbaarheid hebben wij de geciteerde teksten van het *Corpus Vindobonense* lichtjes gemoderniseerd door het invoeren van 'v' voor 'u' in woorden als 'uerbum'.

naderde en met hen redeneerde, en tenslotte welke uiterste matiging hij bij de toepassing van de officiële wettelijke dwang vorderde [2]). Dit onderzoek zou ongetwijfeld de ongenuanceerde opvattingen over Augustinus als verdediger van het geweld nog meer corrigeren.

We willen in deze studie, aan de hand van Augustinus' correspondentie, nagaan hoe de heilige van een uitgesproken voorkeur voor de dwangeloze methode geleidelijk aan er toe gekomen is de wettelijke dwang te aanvaarden, te verdedigen en te rechtvaardigen, en welke in beide gevallen zijn argumenten waren.

Augustinus' voorkeur: geen dwang

Er kan geen twijfel over bestaan dat Augustinus' persoonlijke voorkeur gedurende vele jaren ging naar een volkomen dwangeloze methode. Hij wou de tegenstrever overtuigen, niet dwingen. Deze bedoeling is vooral duidelijk gedurende ongeveer de tien eerste jaren van zijn apostolische bedrijvigheid als priester en als bisschop (ongeveer 391-400).

In zijn brief aan de Donatist Maximimus, geschreven tussen 391-395, dringt hij aan op een vreedzame uitwisseling van gedachten. Om het dispuut zo irenisch mogelijk te houden, verklaart Augustinus dat hij er mee wachten wil, tot dat er geen gewapende macht meer in de buurt zou zijn: „Neque id agam, cum miles praesens est, ne quis vestrum arbitretur tumultuosius me agere voluisse, quam ratio pacis desiderat, sed post abscessum militis, ut omnes, qui nos audiunt, intellegant non hoc esse propositi mei, ut inviti homines ad cujusquam communionem cogantur, sed ut quietissime quaerentibus veritas innotescat. Cessabit a nostris partibus terror temporalium potestatum; cesset etiam a vestris partibus terror congregatorum Circumcellionum... si non credis post discessum militum me velle agere, post discessum militum tu rescribe. Si enim ego praesente milite litteras meas legere populo voluero, prolata epistola mea demonstrabit me fidei violatorem. Quod misericordia Domini avertat a moribus atque instituto meo, quod mihi per jugum suum inspirare dignatus est" (Epist. 23, 7).

Deze afkeer voor geweld spreekt even duidelijk uit een brief die Augustinus in de eerste bisschopsjaren tot een zekere Eusebius richtte, en waarin hij verklaart: „...motum animi mei esse pacificum neque me id agere, ut ad communionem catholicam quisquam cogatur invitus, sed ut omnibus errantibus aperta veritas declaretur et per nostrum ministerium deo juvante manifestata se amplectendam atque sectandam satis ipsa persuadeat" (Epist. 34, 1).

Een klein feitje uit dezelfde periode illustreert deze houding op treffende wijze. Het ging over een 'colonus', wiens dochter catechumene was in de katholieke kerk. Tegen de wil in van haar ouders was zij, door de Donatisten verleid, in hun kerk gedoopt en leidde daar een maagdelijk leven. De vader wou zijn dochter met geweld dwingen tot de katholieke kerk terug te

[2]) Dit laatste punt hopen wij in een ander artikel te behandelen, waaruit o.a. zal blijken welke grondige afkeer de heilige had voor de doodstraf, voor folteringen en verminking.

keren, maar Augustinus schreef: „...ad communionem catholicam (cum colonus) paterna vellet severitate revocare, et ego feminam corruptae mentis nisi volentem et libero arbitrio meliora deligentem suscipi noluissem, ille rusticus etiam plagis instare coepit, ut sibi filia consentiret. Quod statim omni modo fieri prohibui" (Epist. 35, 4). In deze context kan Augustinus niet nalaten er op te wijzen hoe zeer deze zijn houding verschilt van de gewelddadige wijze waarop de Donatisten de katholieken aanranden of pogen te bekeren.

Het is tenslotte de onwil van de Donatisten en hun steeds onbeschaamder geweld, die Augustinus van mening zullen doen veranderen. Hij heeft dat echter niet graag gedaan en met een merkbare tegenzin, en na lange aarzelingen. Nog een tijdlang poogt hij, om wille van de vrede en de echte overreding, de bestaande wetten van Theodosius (een geldboete opgelegd aan de wederdoper) niet te urgeren en niet toe te passen. Een prachtig staaltje daarvan is de zeer schone brief, waarschijnlijk rond het jaar 400 geschreven, aan Crispinus, die de Mappalienses had herdoopt en ze daartoe blijkbaar had overgehaald met behulp van de mammon. Augustinus begint met de schuldige eraan te herinneren dat hij eigenlijk strafbaar is voor de wet, maar hij weigert daar verder op in te gaan, en verwijst hem niet naar de keizer maar naar Christus zelf: „sed nos te de homine non terremus. Nam possemus agere, ut decem libras auri secundum imperatoria jussa persolveres. An forte propterea non habes, unde reddas, quod dari jussi sunt rebaptizatores, dum multum erogas, ut emas, quos rebaptizes? Sed nos, ut dixi, de homine te non terremus; Christus te potius terreat, cui volo scire quid respondeas, si tibi dicat: 'Crispine, carum fuit pretium tuum ad emendum timorem Mappaliensium et vilis mors mea ad emendum amorem omnium gentium? plus valuit rebaptizandis colonis tuis, quod numeratum est de saeculo tuo, quam baptizandis populis meis, quod manavit de latere meo?' Scio te plura audire posse, si Christo aurem praebeas..." (Epist. 66, 1). Hij besluit deze brief dan ook met het eerlijke voorstel, dat ze beiden deze mensen in de gelegenheid zouden stellen vrij hun keuze te doen; en verklaart zich zelfs bereid om dezelfde maatregelen te nemen voor de christenen, die volgens de mening van Crispinus, tot het katholicisme zouden gedwongen geweest zijn: „Quid multa? Si voluntate sua Mappalienses in tuam communionem transierunt, ambos nos audiant, ita ut scribantur, quae dicimus, et a nobis subscripta eis Punice interpretentur, ut remoto timore dominationis eligant quod voluerint. Ex his enim, quae dicimus, apparebit, utrum coacti in falsitate remaneant, an volentes teneant veritatem. Si enim haec non intellegunt, qua temeritate traduxisti non intellegentes? Si autem intellegunt, ambos, ut dixi, audiant et, quod voluerint, faciant. Si quae autem plebes ad nos transierunt, quas putas a dominis coactas, hoc et ibi fiat; ambos nos audiant et eligant, quod placuerit. Si autem non vis hoc fieri, cui non appareat non vos de veritate praesumere? Sed cavenda est ira Dei et hic et in futuro saeculo. Adjuro te per Christum, ut ad ista respondeas" (Epist. 66, 2).

Augustinus zal er trouwens op wijzen, dat hij niet de enige was, die de toepassing van de geldboete probeerde te verhinderen. In Epist. 105,6 ver-

telt hij hoe de bisschop Possidius, bij een bezoek aan de gelovigen van zijn bisdom, onderweg door de Donatisten werd aangerand. Toen de schuldige voor de rechtbank van de proconsul werd veroordeeld, was het Possidius zelf die kon verkrijgen dat de boete van tien ponden goud niet zouden worden opgevorderd.

In een brief aan Januarius zet Augustinus nogmaals duidelijk uiteen hoe hij gepoogd heeft de reeds bestaande wetten in naam van de christelijke naastenliefde en mildheid, gewoon zonder toepassing te laten: ,,De nobis ergo quid queramini non habes et tamen ecclesiae mansuetudo etiam ab his imperatorum jussionibus omnino conquieverat, nisi vestri clerici et Circumcelliones per suas immanissimas inprobitates furiosasque violentias quietem nostram perturbantes atque vastantas haec in vos recoli et moveri coegissent" (Epist. 88, 6). Augustinus beschrijft dan een paar van de brutaliteiten van de Donatisten, en vervolgt: ,,Nec tamen de his injuriis et persecutionibus, quas ecclesia catholica in regione nostra tunc pertulit questus est episcopus noster imperatoribus. Sed facto concilio placuit, ut pacifice conveniremini, quo, si fieri posset, haberetis inter vos conlationem et errore sublato fraterna caritas pacis in vinculo laetaretur!" (Epist. 88, 7).

Toen echter deze man, aan wie bisschop Possidius de geldboete had kwijtgescholden, zich nog verstoutte in beroep te gaan bij de keizer, werd hij door de keizer prompt en definitief tot de boete veroordeeld. Dit precedent van bestraffing, hoe begrijpelijk ook, vond Augustinus al te gevaarlijk. Volgens de oude wetten van Theodosius immers was de geldboete uitgevaardigd tegen alle ketterse clerici en bisschoppen; Augustinus echter en zijn collega's geraakten akkoord dat men het vorderen van een boete slechts zou dulden, in de gevallen waar gewelddaden tegen katholieken konden bewezen worden: ,,Ex consilio autem nostri episcopi legatos ad comitatum miserunt, qui impetrarent, ut non omnes episcopi et clerici partis vestrae ad eandem condemnationem X librarum auri, quae in omnes haereticos constituta est, tenerentur, sed hi soli, in quorum locis aliquas a vestris violentias ecclesia catholica pateretur" (Epist. 88, 7). Maar deze poging was te vergeefs. Ondertussen was de bisschop van Bagaita op onnoemlijke wijze door de Donatisten mishandeld; nog met littekens overdekt was hij te Rome zelf zijn nood gaan klagen. Het gevolg was dat van af 405 een strengere wetgeving werd uitgevaardigd: ,,sed sic cum legati Romam venerunt, jam cicatrices episcopi catholici Bagaitani horrendae ac recentissimae imperatorem commoverant, ut leges tales mitterentur, quales et missae sunt" (ibid.). Dezelfde feiten worden met veel meer details vermeld in Epist. 185, 25-27.

Nog meende Augustinus dat niet alle kansen op een irenische verzoening verloren waren. Hij insisteert nog jaren lang, dat men veeleer ondertussen naar een vredelievende oplossing zou zoeken. De plaatselijke ambtenaren in Afrika kunnen weliswaar niets anders doen dan de bestaande wetten toepassen. Dat is hun plicht. Maar als wij afzien van alle wederzijds geweld, zegt Augustinus, en samen naar de keizer gaan, die zelf niet aan zijn wetten gebonden is, kunnen wij die nog doen veranderen. Met hoeveel angst en spijt om wat dreigt verloren te gaan, dringt hij aan bij Januarius: ,,Hoc est

ergo desiderium nostrum, quod tuae gravitati per has litteras et per fratres, quos misimus, allegamus: primum, si fieri potest, ut cum episcopis nostris pacifice conferatis, ut, in quibus fuerit inventus, non homines sed error ipse tollatur; ut homines non puniantur, sed corrigantur; ut vos modo conveniatis, quia eorum conventionem antea contempsistis. Quanto melius enim hoc inter vos facitis, ut, quod egeritis, conscriptum et subscriptum imperatori mittatis, quam ut hoc apud terrenas potestates fiat, quae non possunt nisi jam datis contra vos legibus inservire! Vestri enim collegae, qui navigaverant, apud praefectos dixerunt se audiri venisse et nominaverunt sanctum patrem nostrum catholicum episcopum Valentinum, qui tunc in comitatu erat, dicentes cum illo se velle audiri, quod eis non poterat judex concedere, qui jam secundum leges, quae contra vos constitutae sunt, judicabat; nec ille episcopus ita venerat aut aliquod mandatum a suis episcopis acceperat. Quanto ergo melius ipse imperator, qui non est eisdem legibus subditus et qui habet in potestate alias leges ferre, cum ei conlatio vestra fuerit recitata, de tota ipsa causa poterit judicare, quamvis jam olim dicta fuerit terminata" (Epist. 88, 10). Ook het bezwaar, dat het niet past dat rechtgelovigen met anderen samenkomen, voorkomt hij met de opmerking dat Christus zelfs met de duivel disputeerde, dat Paulus niet alleen met de Joden maar ook met Stoicijnen en Epicureërs heeft gediscuteerd. En tenslotte is de lankmoedigheid van katholieke zijde zo groot, dat de afgekondigde wetten allerminst in de praktijk een beletsel vormen voor een vreedzame bijeenkomst: „An forte istae leges imperatoris vos non permittunt nostros episcopos convenire? Ecce interim episcopos nostros, qui sunt in regione Hipponiensi, ubi a vestris tanta mala patimur, convenite. Quanto enim licentius et liberius ad nos per vestros vestra scripta quam eorum arma perveniunt" (ibid.). En Augustinus besluit de hele brief met de woorden: „si autem querelas nostras contempseritis, nos minime paenitebit ordine pacifico agere voluisse" (Epist. 88, 12).

Tot in 411 heeft Augustinus gepoogd een uitsluitend vreedzame oplossing te zoeken. In dat jaar kwam Marcellinus als afgevaardigde van keizer Honorius naar Afrika over, en riep beide partijen te Carthago samen. De katholieke bisschoppen dankten hem in een brief (Epist. 128), die wel door Augustinus zal ontworpen en waarschijnlijk ook geschreven zijn. Ze drongen er vooral op aan dat hij ervoor zorgen zou, dat alle vijandelijkheden en alle herrie vermeden werden. Met een ongetwijfeld groot vertrouwen in de waarheid, maar toch ook met een grote inschikkelijkheid, verklaren ze dan dat, indien de Donatisten hen kunnen overtuigen, zij hun bisschopsambt zullen neerleggen; indien evenwel een Donatist van de katholieke waarheid zou overtuigd geraken en naar de kerk zou overkomen, dan kan hij zijn bisschopsambt blijven uitoefenen. „Illo etiam veritate confisi nos vinculo condicionis obstringimus, ut, si nobis hi, cum quibus agimus, demonstrare potuerint... subito ecclesiam Christi nescio quorum, quos isti accusant, peccatorum perisse, contagio et in sola remansisse parte Donati, si hoc, ut dictum est, demonstrare potuerint, nullos apud eos honores episcopales muneris requiremus, sed eorum sequemur pro sola aeterna salute consilium, qui-

bus tanti gratiam beneficii pro cognita veritate debebimus. Si autem nos potius valuerimus ostendere ecclesiam Christi... nullorum hominum sibi commixtorum peccatis perire potuisse ...sic nobiscum teneant unitatem, ut non solum viam salutis inveniant, sed nec honorem episcopatus amittant" (Epist. 128, 2).

Wij kunnen deze eerste beschouwing over Augustinus' voorkeur voor het afzien van alle geweld niet beter resumeren dan door een paar citaten van hem zelf, waarin hij uitdrukkelijk toegeeft dat hij jaren lang deze positie heeft verdedigd en ze slechts noodgedwongen heeft prijsgegeven. In een brief aan Vincentius, rond de jaren 406-408 geschreven, somt hij al de argumenten op die zijn collega's hebben doen gelden ten voordele van de wettelijke dwang in geloofszaken, en hij bekent: ,,His ergo exemplis a collegis meis propositis cessi. Nam mea primitus sententia non erat nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed haec opinio mea non contradicentium verbis sed demonstrantium superabatur exemplis" (Epist. 93, 17). En nog veel later, toen het hele dispuut voorbij was, en de nieuwe wetten sinds jaren werden toegepast, schreef hij nog in 417 aan een zekere Bonifatius, hoe hij gedwongen was geweest zijn vroegere voorkeur op te geven: ,,Melius esse quidem quis dubitaverit ad deum colendum doctrina homines duci quam poenae timore vel dolore compelli?... (Epist. 185, 21). Verum tamen antequam istae leges, quibus ad convivium sanctum coguntur intrare, in Africam mitterentur, nonnullis fratribus videbatur, in quibus et ego eram, quamvis Donatistarum rabies usque quaque saeviret, non esse petendum ab imperatoribus ut ipsam haeresim juberent omnino non esse, poenam constituendo eis, qui in illa esse voluissent, sed hoc potius constituerent, ut eorum furiosas violentias non paterentur qui veritatem catholicam vel praedicarent loquendo vel legerent constituendo" (Epist. 185, 25). Dit meende hij te kunnen verkrijgen, zoals we hoger zagen, door slechts daar het opleggen van een boete te dulden, waar de Donatisten de facto de katholieke kerk hadden aangerand. Augustinus vertelt in dezelfde brief, hoe hij een laatste keer, tegen het oordeel van vele oudere bisschoppen in, deze gedachte had doen zegevieren, tot zij voor goed werd gecompromitteerd door de aanslag op de bisschop van Bagaita, waarover wij het reeds hadden: ,,ita enim existimabamus eis territis et nihil tale facere audentibus posse libere doceri et teneri catholicam veritatem, ut ad eam cogeretur nemo, sed eam, qui vellet, sine formidine sequeretur, ne falsos et simulatores catholicos haberemus. Et quamvis aliis fratribus aliud videretur jam aetate gravioribus vel multarum civitatum et locorum exempla curantibus, ...obtinuimus tamen, ut illud potius quod dixi, ab imperatoribus peteretur" (Epist. 185, 25).

Tenslotte heeft Augustinus nog in zijn *Retractationes*, Lib. II, Caput V, eraan herinnerd, dat hij in de *Contra Partem Donati* (Libri Duo), die we niet meer bezitten, aan de Donatisten had bekend: ,,non mihi placere ullius saecularis potestatis impetu schismaticos ad communionem violenter arctari".

De verantwoording van de wettelijke dwang

We hebben hoger reeds verschillende teksten geciteerd, waarin het duidelijk werd in welke richting Augustinus' opvattingen zich zouden wijzigen. Hij was er echter de man niet naar om zich gewoon bij *feiten* neer te leggen, en heeft dan ook voor zijn eigen geweten de toepassing van de wettelijke dwang met vele argumenten gerechtvaardigd. Wij kunnen deze argumenten onder de volgende capita bijeen brengen: 1e De wetten zijn nodig als verdediging tegen geweld; 2e Het argument ad hominem: de Donatisten hebben door hun handelwijze tegen de Maximianisten bewezen dat ook zij de tussenkomst van de civiele macht billijken; 3e De ervaring heeft geleerd dat velen door deze maatregelen werden geholpen en er nu dankbaar om zijn; 4e De „vervolging" is geen absoluut criterium; 5e Ook de H. Schrift doet ons argumenten en voorbeelden aan de hand; 6e Het voornaamste, theologische argument: de keizer heeft als christen de plicht, naar best vermogen, de waarheid te steunen en te verdedigen.

1. Wetten nodig ter verdediging tegen geweld

Ofschoon Augustinus liefst de gewelddaden van de tegenpartij volledig buiten de discussie laat; toch ziet hij zich meermaals genoodzaakt de Donatisten er aan te herinneren, dat het hun eigen optreden is dat hem en de katholieken tot verweer heeft gedwongen. Wij hebben reeds vermeld, hoe men een tijd lang geprobeerd had de reeds bestaande wetten tegen de ketters niet te urgeren of hun toepassing sterk te beperken. Maar, zegt Augustinus tenslotte, men zal wel moeten toegeven dat, gezien de daden van de tegenpartij, een beroep op de gevestigde, civiele macht, niet alleen gerechtvaardigd en geoorloofd werd, maar dat het de plicht van een bisschop kon zijn om op die wijze zijn kudde te beschermen.

In de brief aan de schismatiek Emeritus, voor 411 geschreven, is het juist dit antwoord dat Augustinus zeer duidelijk geeft: „'sed a vobis', inquies, 'Romani principes adversum nos provocantur'. Immo a vobis adversum vos ipsos, qui ecclesiam, cujus illi, sicut ante praedictum est, jam membra sunt — de Christo enim dictum est: Et adorabunt eum omnes reges terrae —, et praecisione laniare ausi estis et rebaptizare pertinaciter audetis. Nostri autem adversus inlicitas et privatas vestrorum violentias, quas et vos ibi, qui talia non facitis, doletis et gemitis (Emeritus betreurde ook deze gewelddaden), a potestatibus ordinatis tuitionem petunt, non qua vos persequantur, sed qua se defendant, sicut apostolus Paulus adversus Judaeos conjurantes, ut eum necarent, antequam esset Romanum imperium Christianum, egit, ut sibi tuitio etiam armatorum daretur" (Epist. 87, 8; cfr. Epist. 93, 3).

In een brief uit dezelfde periode aan de reeds vernoemde Januarius gericht, kan Augustinus niet nalaten te wijzen op het scherp kontrast tussen de zich beklagende Donatisten en de in feite vervolgde katholieken: „compulsi sumus tibi primitus conqueri, ut consideret gravitas tua, quam multi vestrum, immo vos omnes, qui vos pati dicitis persecutionem, sub ipsis quasi terribilibus imperatorum legibus in possessionibus vestris et *alienis* securi sedeatis et nos a vestris tam inaudita mala patiamur. Vos dicitis pati per-

secutionem et nos ab armatis vestris fustibus et ferro concidimur; vos dicitis pati persecutionem, et nostrae domus ab armatis vestris compilando vastantur; vos dicitis pati persecutionem et nostri oculi ab armatis vestris calce et aceto extinguuntur" (Epist. 88, 8). En dezelfde gedachte keert terug in de brief aan Festus: „Si ea, quae per misericordissimam disciplinam patiuntur, comparentur eis factis, quae furiosa temeritate, committunt, quis non videat, qui magis persecutores vocandi sunt?" (Epist. 89, 2).

In een algemene brief rond het jaar 410 aan de Donatisten gericht, komt Augustinus er nog eens op terug dat de „onverdraagzaamheid" van katholieke zijde, slechts door de veel oudere en heftiger onverdraagzaamheid van de tegenpartij is opgeroepen: „Si autem ideo vobis displicemus, quia per imperatorum jussiones ad unitatem cogimini, hoc vos fecistis, qui, ubicumque vellemus praedicare veritatem, ut eam quisquis securus audiret, ut volens eligeret, numquam permisistis per violentias et terrores vestros; patienter, si fieri potest, considerate, quod dicimus, et recolite facta Circumcellionum vestrorum et clericorum" (Epist. 105, 3). En de conclusie is dan ook dwingend: „Si ergo vos privata vestra audacia tam violenter cogitis homines aut ire in errorem aut permanere in errore, quanto magis nos debemus per ordinatissimas potestates, quas deus secundum suam prophetiam subdidit Christo, resistere furoribus vestris...! nam quos a nobis nolentes dicitis cogi, multi etiam cogi se volunt, quod nobis antea et postea confitentur, ut vel sic evadant oppressiones vestras" (Epist. 105, 5).

Wij kunnen tenslotte heel deze argumentatie niet beter resumeren dan Augustinus zelf het nog eens heeft gedaan in de brief aan Bonifatius, geschreven in 417, toen de strengere wetgeving (o.a. geldboete en verbanning) reeds lang in voege was: „Illi sic exarserunt et tantis sunt odiorum stimulis incitati, ut contra eorum violentias atque apertissima latrocinia vix ullae nostrae communionis ecclesiae possent esse securae...; aut enim tacenda erat veritas aut eorum immanitas perferenda. Sed si veritas taceretur, non solum nemo fuerat ejus silentio liberandus sed multi etiam illorum seductione perdendi; si autem veritatis praedicatione furor eorum ad saeviendum provocaretur, aliquibus liberatis nostrisque firmatis, rursus a sequenda veritate formido impediret infirmos. Cum igitur his angustiis affligeretur ecclesia, quisquis existimat omnia potius sustinenda quam, dei auxilium ut per Christianos imperatores ferretur fuisse poscendum, parum adtendit non bonam de hac neglegentia reddi potuisse rationem" (Epist. 185, 18; cfr. ibid., 13).

2. De tussenkomst van de civiele macht door de Donatisten aanvaard

Dit argument 'ad hominem' is uit de aard van de zaak historisch, en wordt door Augustinus voortdurend gebruikt. Het wijst vooral hier op: dat de tussenkomst van de civiele macht in religieuze geschillen door beide partijen in principe werd aanvaard, zolang een van beide er geen schade onder leed. Augustinus zal eerst en vooral opmerken dat ze beiden de tussenkomst van de keizer billijken in het verbod van de heidense kultus. Vervolgens

toont hij vooral met steeds weerkerende voorbeelden aan, dat de Donatisten zelf, qua Donatisten, de rechtsmacht van de keizer in godsdienstige aangelegenheden erkennen, daar zij zelf in twee gevallen op de keizer beroep hebben gedaan. Die gevallen zijn het geval van Caecilianus, en vooral dat van de Maximianisten, welke laatsten schismatieken waren ten opzichte van de donatistische kerk zelf. Tenslotte zal hij aantonen dat zij dergelijke keizerlijke dekreten ook gebruikt hebben om hun 'afgescheurden' met onvermoeibare ijver te vervolgen.

Het argument van het kultusverbod door de keizer tegen de heidenen uitgevaardigd (waarop de doodstaf stond!), wordt slechts terloops vermeld; zo b.v.: „Quis enim nostrum, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum? Et certe longe ibi poena severior constituta est; illius quippe impietatis capitale supplicium est. De vobis autem corripiendis atque cohercendis habita ratio est, qua potius admoneremini ab errore discedere, quam pro scelere puniremini" (Epist. 93, 10).

Dat de Donatisten beroep hebben gedaan op de keizer om een religieus geschil te beslechten, is al te duidelijk in *het geval van Caecilianus,* en zegt Augustinus: „si autem criminis non est provocare ad imperatorem, non est criminis audiri ab imperatore" (Epist. 93, 13): beroep op de keizer is zijn rechtsmacht erkennen. Het geval kwam hier op neer: een zeventigtal bisschoppen beschuldigden Caecilianus ervan zich door een „traditor" (van de heilige boeken) te hebben laten wijden. Ze veroordeelden hem, gedurende zijn afwezigheid, en wijdden een 'tegen'-bisschop, Majorinus. Donatus, de opvolger van Majorinus, samen met vele anderen zouden tevergeefs bij de keizer proberen te bewijzen dat Caecilianus schuldig was. Augustinus last soms in zijn brieven de officiële stukken in, om te bewijzen hoe nauwkeurig het onderzoek en de rechtspraak zijn geschied. In het ongelijk gesteld, is dan Donatus met zijn aanhang van de Kerk afgescheurd: het Donatisme was ontstaan (cfr. b.v. Epist. 88).

Luisteren wij hoe Augustinus in een van zijn brieven het hele geval resumeert: „Multa sunt alia, quae illi recites (officiële stukken namelijk) si non contentiose agere sed prudenter audire voluerit: preces Donatistarum ad Constantinum, ut *propter ipsam causam* inter Afros episcopos dirimendam judices ex Gallia episcopos mitteret; litteras etiam ejusdem imperatoris, ubi episcopos misit ad urbem Romam; gesta quoque in urbe Roma, ubi ab episcopis, quos ille miserat, causa cognita atque discussa est; itemque alias litteras, ubi declarat memoratus imperator eos apud *se* de collegarum suorum judicio, *id est episcoporum,* quos ad urbem Romam miserat, fuisse conquestos, ubi etiam alios episcopos voluit apud Arelatum judicare, ubi isti et ab ipsorum judicio ad eundem imperatorem appellaverunt ubi *postremo* causam inter partes *ipse* cognovit, ubi eos vehementissime detestatur innocentia Caeciliani fuisse superatos" (Epist. 53, 5; cfr. Epist. 76, 2). Reeds in de voorgaande tekst onderlijnden wij de nadruk die valt op het feit, dat de Donatisten voortdurend een kerkelijke aangelegenheid door de keizer hebben willen laten regelen. Het besluit dat hieruit volgt ligt dan ook voor de hand: „quid est quod nobis de imperatorum jussionibus, quae contra vos consti-

tuuntur, invidiam concitatis, cum hoc totum vos potius *antea* feceritis? Si nihil debent in his causis imperatores jubere, si ad imperatores Christianos haec cura pertinere non debet, quis urguebat majores vestros causam Caeciliani ad imperatorem per proconsulem mittere et episcopum, contra quem absentem jam sententias quoque modo dixeratis, iterum apud imperatorem accusare, quo innocente pronuntiato ordinatori ejus Felici alias apud eundem imperatorem calumnias machinari? Et nunc quid aliud quam ipsius majoris Constantini judicium contra vestram partem vivit, quod majores vestri elegerunt, quod assiduis interpellationibus extorserunt, *quod episcopali judicio praetulerunt?* Si displicent imperialia judicia, qui primitus imperatores ad ea vobis excitanda coegerunt?" (Epist. 88, 5).

Steeds weer herinnert Augustinus er aan dat het initiatief om de keizer als rechter in te roepen boven het bisschoppelijk concilie, voor het eerst van de Donatisten is uitgegaan: "*Ultro* per Anulinum tunc proconsulem apud Constantinum imperatorem accusare ausi sunt Caecilianum. In quo utique judicio si vicissent, quid erat Caecilianus ab imperatoribus passurus, nisi quod in istos, posteaquam victi sunt, pronuntiavit?... nunc autem quia ipsi superati sunt, qui ea, quae intendebant probare minime potuerunt, si quid pro sua iniquitate patiuntur, persecutionem vocant; ...quasi vero Christiani catholici imperatores adversus eorum pertinacissimam iniquitatem aliud sequantur quam Constantini judicium, apud quem *ultro* Caeciliani accusatores fuerunt, cujus auctoritatem omnibus transmarinis episcopis praetulerunt, *ut non ad illos sed ad illum* ecclesiae causam deferrent" (Epist. 89, 3; cfr. Epist. 93, 13 en 16; Epist. 129, 4).

Augustinus was dan ook gerechtigd hun verwijt in deze éne zin te ontzenuwen: „quod in nobis modo reprehendunt, ut decipiant inperitos, dicentes non debere Christianos contra inimicos Christi aliquid a Christianis imperatoribus postulare, ipsi priores fecerunt" (Epist. 185, 6).

Bijzonder scherp wordt dit argument, wanneer Augustinus er op wijst dat de Donatisten zelfs bij de apostaat Juliaan hun rechten hebben willen verdedigen. Deze keizer vroeg niet beter dan de verdeeldheid van de christenen in de hand te werken, en was dan ook de enige die hun onrechtmatige eisen inwilligde: „Julianus, desertor Christi et inimicus, supplicantibus vestris Rogatiano et Pontio libertatem perditioni parti Donati permisit; denique tunc reddidit basilicas haereticis, quando templa daemoniis. Eo modo putans Christianum nomen posse perire de terris, si unitati ecclesiae, de qua lapsus fuerat, invideret et sacrilegas dissensiones liberas esse permitteret" (Epist. 105, 9). Het onontkoombare besluit, in een zelfde kontekst, luidt dan ook: „Si nihil justum ab imperatore petitum est, cur a Juliano petitum est, quod justum putatum est?" (Epist. 93, 12).

Wat er evenwel nog ontbrak aan het argument van hun handelwijze jegens Caecilianus — ze werden immers in het ongelijk gesteld — is volledig gerealiseerd in *het geval van de Maximianisten*. Deze vormden een kleine kerk, die zich van de Donatisten zelf had afgescheurd. Dit schisma, door de Donatisten een sacrilegium genoemd, werd door hen juist op de door hen gewraakte wijze bestreden: ze verkregen van de keizer rechters, die, onder

de indruk van het groot aantal Donatistische bisschoppen, die de scheuring veroordeelden, de schismatieken schuldig verklaarden. De Donatisten waren gemachtigd — en ze maakten gebruik van die macht op drastische wijze — om de Maximianisten uit hun basilieken te verdrijven en hun bisschoppen te verjagen. Het was al te duidelijk dat hier het principe zelf van de gerechtelijke vervolging tegen onwillige schismatieken, door de Donatisten zelf volkomen was aanvaard. Augustinus zal dit argument dan ook zeer dikwijls aanvoeren. In Epist. 44, 7 vertelt hij, hoe hij in een dispuut: „memoravi etiam illum (Maximianum) talem persecutionem pertulisse, ut ecclesia ejus usque ad fundamenta dirueretur". In tegenstelling trouwens met de uiterste mildheid waarmee Augustinus en zijn collega's de wet poogden te interpreteren, zijn de Donatisten in hun vervolging van de Maximianisten wel heel ver gegaan: „illud dico: si hoc crimen est (namelijk het beroep op de keizer en uitvoering van zijn dekreten), cur eosdem Maximianistas per judices ab eis imperatoribus missos, quos per evangelium nostra communio genuit, graviter insectati de basilicis, quas tenebant, in quibus eos invenit ipsa conscissio, et controversiarum strepitu et jussionum potentatu et auxiliorum impetu proturbastis? In qua conflictatione quae passi sunt per loca singula, recentia rerum vestigia contestantur; quae *jussa* sint, chartae indicant; quae *facta* sint, terrae clamant" (Epist. 51, 3). Ook in zijn brief aan Vincentius, een Rogatist (nog een kleine afgescheurde kerk, die mildere methodes voorstond), herinnert Augustinus er aan dat de Donatisten: „acerrimi fuerunt et contra vos (Rogatistas), quantum audire potuimus, et contra Maximianistas, quod gestorum etiam certis documentis probamus" (Epist. 93, 12).

Laten wij nogmaals met de woorden van Augustinus het hele argument op bondige wijze resumeren: „cogitaverunt quoque damnatos a se Maximianistas... per potestates terrenas etiam de basilicis curasse expellendos et ibi certius exemplo suo recentiore didicerunt non esse peccatum, si tale aliquid ecclesia contra rebellos suos ab hujus modi potestatibus postulat" (Epist. 129, 5).

3. De dwang is voor velen de facto nuttig

Dit argument klinkt natuurlijk het meest pragmatisch en het minst principieel: het is nochtans vooral dit argument dat de collega's van Augustinus lieten gelden en waarvan hij ook eerlijk de gegrondheid heeft willen erkennen. Vooral wanneer vele christenen zelf volmondig verklaarden, dat ze gelukkig waren door de wetten gedwongen te zijn geweest om tot de katholieke kerk terug te keren, meende Augustinus dit getuigenis niet te mogen verwaarlozen. Dit argument is natuurlijk wel verwant aan het eerste dat wij bespraken (verdediging tegen geweld), maar het verschilt er toch van, doordat het hier gaat om een verlossing uit de macht der Donatisten, of om een bekering die initieel nog als dwang werd aangevoeld. Zo zal Augustinus a.h.w. drie kategorieën onderscheiden, die op verschillende wijze door de toepassing van de wet geholpen werden: zij die deze gelegenheid reeds afwachtten om vrij te kunnen handelen, zij die alleen traditie-ketters waren en uit die sleur werden gewekt, en tenslotte zij die zich noodgedwongen naar de wetten schikten en later ook zelf, inwendig, hun eigenlijke bekering

voltrokken. „Jam vero cum ipsae leges venissent in Africam, praecipue illi, qui quaerebant occasionem aut saevitiam furentium metuebant aut suos verecundabantur offendere, ad ecclesiam continuo transierunt. Multi etiam, qui sola illic a parentibus tradita consuetudine tenebantur, qualem vero causam ipsa haeresis haberet numquam antea cogitaverant, numquam quaerere et considerare voluerant, mox, ubi coeperunt advertere et nihil in ea dignum invenire, propter quod tanta damna paterentur, sine ulla difficultate catholici facti sunt; docuit enim eos sollicitudo, quos negligentes securitas fecerat. Istorum autem omnium praecedentium auctoritatem et persuasionem secuti sunt multi, qui minus idonei erant per se ipsos intellegere, quid distaret inter Donatistarum errorem et catholicam veritatem" (Epist. 185, 29). — „Multis enim profuit, quod experimentis probavimus et probamus, prius timore vel dolore cogi, ut postea possint doceri, aut, quod jam verbis didicerant, opere sectari. Proponunt nobis quidam sententiam cujusdam saecularis auctoris, qui dixit:

Pudore et liberalitate liberos
retinere satius esse credo quam metu.

Hoc quidem verum est; sed sicut meliores sunt, quos dirigit amor, ita plures sunt, quos corrigit timor. Nam ut de ipso auctore istis respondeatur, apud illum etiam legunt; Tu nisi malo coactus recte facere nescis..." (Epist. 185, 21).

Hoe velen van de meer 'verharden' van een louter uitwendige tot een echte inwendige bekering geraakten, wordt door Augustinus op de volgende wijze beschreven: „Ita cum magna agmina populorum vera mater in sinum reciperet, remanserunt turbae durae et in illa peste infelici animositate sistentes. Ex his quoque plurimi simulando communicaverunt, alii paucitate latuerunt. Sed illi, qui simulabant, paulatim adsuescendo et praedicationem veritatis audiendo, maxime post conlationem et disputationem, quae inter nos et episcopos eorum apud Carthaginem fuit, ex magna parte correcti sunt" (Epist. 185, 30).

Over de oprechte vreugde van deze mensen en de konkrete wijze waarop hun bekering verlopen was, heeft Augustinus het vooral in de reeds meermalen vermelde brief aan de Rogatist Vincentius: „Donatistae nimium inquieti sunt, quos per ordinatas a deo potestates cohiberi atque corrigi non mihi videtur inutile. Nam de multorum jam correctione gaudemus, qui tam veraciter unitatem catholicam tenent atque defendunt et a pristino errore se liberatos esse laetantur, ut eos cum magna gratulatione miremur. Qui tamen nescio qua vi consuetudinis nullo modo mutari in melius cogitarent, nisi hoc terrore perculsi sollicitam mentem ad considerationem veritatis intenderent, ne forte, si non pro justitia sed pro perversitate et praesumptione hominum ipsas temporales molestias infructuosa et vana tolerantia paterentur, apud deum postea non invenirent nisi debitas poenas impiorum, qui ejus tam levem admonitionem et paterna flagella contempserint. ...num quidnam ego istorum saluti invidere debebam, ut collegas meos ab hujusmodi paterna diligentia revocarem, per quam factum est, ut multos videamus accusare suam pristinam caecitatem" (Epist. 93, 1).

In de vorige tekst bleek nogmaals, dat het vooral de collega's van Augustinus waren die met nadruk deze argumentatie aanbrachten. Augustinus zelf probeert in zijn relaas niet stil te blijven bij het blote feit (dwang was nuttig), maar probeert het steeds weer te rechtvaardigen, aan de hand zelf van de getuigenissen der betrokken personen: „Debes etiam tam multos attendere, de quorum salute gaudemus. Si enim terrerentur et non docerentur, inproba quasi dominatio videretur. Rursus si docerentur et non terrerentur, vetustate consuetudinis obdurati ad capessendam viam salutis pigrius moverentur, quandoquidem multi, quod bene novimus, reddita sibi ratione et manifestata divinis testimoniis veritate respondebant nobis cupere se in ecclesiae catholicae communionem transire, sed violentas perditorum hominum inimicitias formidare...; talium infirmitas, donec firmi efficiantur, sustinenda est, non desperanda" (Epist. 93, 3).

De volgende tekst toont vooral duidelijk aan, hoe Augustinus' opvattingen zich gewijzigd hadden: de dwang wordt immers uitdrukkelijk niet beperkt tot een verdedigingsmaatregel van de katholieken, maar wordt uitgebreid tot de afgescheurden zelf, die alleen maar onverschillig zouden staan tegenover het hele dispuut. — „Multi enim, quod certo scimus, jam volebant esse catholici manifestissima veritate commoti et offensionem suorum verendo cotidie differebant! ...quam multi propterea putabant veram ecclesiam esse partem Donati, quia eos ad cognoscendam catholicam veritatem securitas torpidos, fastidiosos pigrosque faciebat! Quam multi aditum intrandi obserabant rumores maledicorum, qui nescio quid aliud nos in altare dei ponere jactitabant! Quam multi nihil interesse credentes, in qua quisque parte Christianus sit, ideo permanebant in parte Donati, quia ibi nati erant et eos inde discedere atque ad catholicam transire nemo cogebat" (Epist. 93, 17).

De goede resultaten van de toepassing van een gematigde dwang worden door Augustinus nog levendiger voorgesteld, wanneer hij de uitspraken citeert, die de bekeerde christenen spontaan aan de katholieke bisschoppen hebben gedaan: „ita profuit... ut alii dicant 'Nesciebamus hic esse veritatem, nec eam discere volebamus; sed nos ad eam cognoscendam metus fecit intentos...; gratias domino, qui neglegentiam nostram stimulo terroris excussit, ut saltem solliciti quaereremus, quod securi numquam nosse curavimus'; alii dicant 'Nos falsis rumoribus terrebamur intrare, quos falsos esse nesciremus, nisi intraremus, nec intraremus, nisi cogeremur; gratias domino, qui trepidationem nostram flagello abstulit, expertos docuit'." (Epist. 93, 18). Het bleek dus dat een aanvankelijke dwang tot een dankbare bekering kon leiden. En als een refrein keert telkens weer de betekenisvolle vraag terug: „His ergo dominicis lucris impediendis ad contradicendum me opponerem collegis meis...?" (ibid. 19).

Wij concluderen: in zijn argumentatie geeft Augustinus zelf de mogelijke bezwaren tegen deze methode van dwang aan, waar hij verklaart, dat de mensen zich 'bekeren' uit angst, dat de door de wet opgelegde lasten zouden gedragen worden omwille van een valse overtuiging en een vals geloof. Maar de mogelijkheid bestaat dan ook dat de mensen het 'waar geloof' al-

leen aankleven, om die lasten niet te moeten dragen! Zo dacht Augustinus in de teksten van het eerste deel. Wat er ook van zij, het dubbele argument van verweer tegen geweld en van het grote nut van een gematigde dwang tot bekering, heeft Augustinus zelf samengevat in de reeds vermelde tekst uit de *Retractationes*, Lib. II, Caput V, waarin hij, na een herinnering aan zijn vroegere voorkeur besloot: „Nondum expertus eram vel quantum mali eorum auderet impunitas, vel quantum eis in melius mutandis conferre posset diligentia disciplinae."

4. De vervolging als criterium voor de waarheid

In de discussies beriepen de Donatisten er zich vaak op, dat de ware christenen slechts zij waren, die vervolging leden, dat de ware christenen te herkennen zijn aan het feit dat ze vervolgd worden. Augustinus vertelt o.a. in Epist. 44, 4, hoe de discussie hierop was uitgelopen: „Ventum inde est ad exaggerationem persecutionis, quam saepe suam partem pertulisse dicebat hinc volens ostendere suos esse christianos quia persecutionem paterentur". Tegen de algemene geldigheid van dit criterium is Augustinus steeds opgekomen. Hij weigert op een mogelijke begripsverwarring in te gaan, en wil de vraag juist stellen: „Deinde mihi coepit instare, ut ad interrogationem suam breviter responderem, quaerens a me, quem justum putarem, eum qui persequeretur, an eum qui persecutionem pateretur. Cui respondebam non recte ita interrogari; fieri enim posse, ut ambo iniqui sint, fieri etiam posse, ut iniquiorem justior persequatur; non ergo esse consequens, ut *ideo* sit quisque justior, *quia* persecutionem patitur, quamquam id plerumque contingat" (Epist. 44, 7). Augustinus wijst er zijn tegenstrever op, dat Ambrosius, die ze beiden hoogachten, vervolging geleden heeft, juist zoals Maximianus, die de Donatisten als schismatiek verafschuwen; en hij concludeert: „his igitur exemplis ei, si possem, persuadere moliebar, ut jam desineret dicere persecutionis perpessionem Christianae justitiae certissimum esse documentum" (Epist. 44, 7).

Wat Augustinus vooral het simplisme van de redenering der tegenpartij doet verwerpen, is de verregaande onbeschaamdheid, waarmee de Donatisten voor zich zelf de martelaarseer opeisen, wanneer ze bij hun strooptochten om het leven komen, of, door een religieus fanatisme gedreven, zelfmoord plegen. — „Etiam si quas mortes sibi ultro ingerunt, nobis volunt esse invidiosas, vobis gloriosas. Quod nobis faciunt sibi non inputant, et, quod sibi faciunt, nobis inputant. Vivunt ut latrones, moriuntur ut Circumcelliones, honorantur ut martyres" (Epist. 88, 8). En elders nog zegt hij: „Videtis, qui vos contra pacem Christi insurgitis violenter et patimini non pro ipso sed pro iniquitatibus vestris. Quae est ista dementia, ut, cum male vivitis, latronum facta faciatis et, cum jure punimini, gloriam martyrum requiratis?" (Epist. 105, 5).

Aan de hand van het Schrift-woord 'Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam' zal Augustinus zijn standpunt uiteenzetten. Reeds in Epist. 44, 4 werd deze tekst aangehaald, evenals in Epist. 93, 8; maar vooral in Epist. 185, 9; wordt er uitdrukkelijk gebruik van gemaakt. Het principe

wordt er trouwens onmiddellijk toegepast op het evangelisch voorbeeld zelf van Jezus en de twee rovers, die allen, om verschillende motieven, dezelfde straf of vervolging doorstonden: „Veri autem martyres illi sunt, de quibus dominus ait: 'Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam'. Non ergo qui propter iniquitatem et propter Christianae unitatis impiam divisionem, sed qui 'propter justitiam persecutionem patiuntur' hi martyres veri sunt; ...et ipse dominus cum latronibus crucifixus est; sed quos passio jungebat, causa separabat... potest enim esse impiorum similis poena, sed dissimilis est martyrum causa" (Epist. 185, 9; cfr. Epist. 93, 7).

De formule waarin Augustinus zijn redenering samenvat wordt dan: „quod martyres veros non faciat poena sed causa" (Epist. 89, 2); of nog: „cum boni et mali eadem faciunt, eademque patiuntur, non factis et poenis, sed causis utique discernendi sunt" (Epist. 93, 6).

Ook dit argument krijgt direkt een scherpe waarde 'ad hominem' in verband met de Maximianisten: „Si martyres non facit causa sed poena, cum diceretur 'Beati qui persecutionem patiuntur' frustra est additum 'propter justitiam'. Nonne vos etiam in hoc titulo gloriae Maximianistae facillime vincunt, qui persecutionem non solum postea vobiscum sed prius et a vobis pertulerunt?" (Epist. 108, 14). Hetzelfde geldt natuurlijk ook voor het geval van Caecilianus: „in conlatione dixerunt illam esse veram ecclesiam, quae persecutionem patitur, non quae facit, omitto dicere, quod superius commemoravi, quia si ita est, ut dicunt, Caecilianus ad veram ecclesiam pertinebat, quando eum majores illorum usque ad imperatoris judicium accusando persequebantur? Nos enim dicimus ideo illum ad veram ecclesiam pertinuisse, non quia persecutionem patiebatur, sed quia propter justitiam patiebatur; ...illa vero si non quaerunt causas, quare quisque faciat persecutionem vel quare patiatur, sed hoc putant esse signum veri Christiani, si persecutionem non faciat, sed patiatur, sine dubio Caecilianum in ea definitione constituunt" (Epist. 185, 10).

Wij kunnen deze beschouwing besluiten met de praktische wenken die Augustinus er zelf aan verbindt: laten wij niet twisten over de dwang zelf die wordt uitgeoefend — het blijkt dat we beiden akkoord gaan over het nut en de geoorloofdheid ervan — maar laten wij zien *waartoe* men ons wil dwingen. (Natuurlijk heeft de *modaliteit van* de dwang zelf ook belang, maar daarover handelt een volgend artikel). Augustinus zegt dus: „non, quia coguntur, reprehendant, sed, quo cogantur, attendant. Convivium domini unitas est corporis Christi non solum in sacramento altaris sed etiam in vinculo pacis. De ipsis possumus sane verissime dicere, quod neminem cogant ad bonum; quoscumque enim cogunt, non cogunt nisi ad malum" (Epist. 185, 24). Aan deze beschouwing echter, die wel zeer absoluut en pragmatisch klinkt (= de dwang is toegelaten omdat een goed doel wordt bereikt!), wordt door Augustinus onmiddellijk een belangrijk correctief toegevoegd: indien het goed dat de dwang beoogt slechts 'als gedwongen' en onwillig wordt aanvaard, dan is de dwang zelf niet te rechtvaardigen. De dwang heeft maar zin als menselijk middel om de gedwongene te helpen *uit eigen beweging* de waarheid te erkennen en aan te kleven:

en het is juist deze ervaring, die men Augustinus heeft voorgehouden, om hem van mening te doen veranderen. Dit alles vinden we in de volgende tekst: „Vides itaque jam, ut opinor, non esse considerandum, quod quisque cogitur, sed *quale* sit illud, quo cogitur, utrum bonum an malum. *Non quo quisque bonus esse possit invitus,* sed timendo, quod non vult pati, vel relinquit impedientem animositatem vel ignoratam compellitur cognoscere veritatem, ut timens vel respuat falsum, de quo contendebat, vel quaerat verum, quod nesciebat, et *volens jam teneat,* quod nolebat. Superflue fortasse hoc diceretur quibuslibet verbis, si non tam multis ostenderetur exemplis. Non illos aut illos homines sed multas civitates videmus fuisse Donatistas, nunc esse catholicas, detestari vehementer diabolicam separationem, diligere ardenter unitatem" (Epist. 93, 16).

5. De theologische, vooral schriftuurlijke fundering van de dwang

In de feitelijke, historische context van alles wat we reeds behandeld hebben — en het is duidelijk hoe primordiaal deze context is voor een juist begrip van wat nu volgt — zullen wij nu nagaan, welke theologische en vooral schriftuurlijke argumenten Augustinus bezigt om de toepassing van een bepaalde dwang tegen ketters en schismatieken te rechtvaardigen.

In het *Oude Testament* zijn er volgens hem voorbeelden genoeg van 'rechtvaardigen', die anderen hebben vervolgd en zelfs gedood: Elias doodt de valse profeten, Sara, de vrije vrouw, vervolgt de slavin, Mozes straft vaak de opstandige Israëlieten. Aan een tegenstrever vraagt Augustinus „utrum Helias justus ei videretur fuisse, quod negare non potuit. Deinde subjecimus quam multos pseudoprophetas sua manu peremerat" (Epist. 44, 9). Zowel Elias als Mozes werden vergeleken met koningin Jezabel of de Farao: allen zijn ze 'vervolgers' geweest: „similia fecerunt, sed non similiter prodesse voluerunt; ille (Pharao) dominatione inflatus, iste (Moyses) dilectione inflammatus est. Jezabel occidit prophetas, Helias occidit pseudoprophetas; puto, quod diversa sint merita facientium, diversa passorum" (Epist. 93, 6). De vervolging die Agar vanwege Sara had te verduren wordt geïnterpreteerd naar het woord van Sint Paulus in Gal. 4, 28-29; en we zullen het dan ook later bespreken, waar het gaat over de vervulling van de profetieën in de Kerk, waardoor zij een zekere macht heeft gekregen om dwang uit te oefenen.

Wat we hier onmiddellijk aan toe moeten voegen is het feit, dat Augustinus zich wel degelijk bewust is dat er op dit punt *van het Oude naar het Nieuwe Testament een hele verandering* en vooruitgang valt te bespeuren: de doodstraf is namelijk uitdrukkelijk uitgesloten: „Aspice etiam tempora testamenti novi, quando jam ipsa mansuetudo caritatis non solum erat in corde servanda verum etiam in luce monstranda, quando Petri gladius in vaginam revocatur a Christo et ostenditur non debuisse de vagina exeri nec pro Christo" (Epist. 93, 7). Augustinus geeft graag toe: „de novo enim testamento ostendi quidem non posse, quod justus quisquam interfecerit aliquem" (Epist. 44, 10). We zullen trouwens in het volgend artikel

nog zien met welke heftige bewoordingen Augustinus de doodstraf bestrijdt.

Maar dit verschil tussen het Oude en het Nieuwe Testament betekent dan toch weer niet, zegt Augustinus, dat alle vorm van straf of *geweld uit het Nieuwe Testament* zou geweerd of afwezig zijn. *Christus* heeft *zelf* een dergelijke 'methode' gebruikt, om de grote apostel Paulus tot bekering te brengen. — „Putas neminem debere cogi ad justitiam... cum legas etiam ipsum primo Saulum postea Paulum ad cognoscendam et tenendam veritatem magna violentia Christi cogentis esse compulsum, nisi forte cariorem putas hominibus esse pecuniam vel qualemlibet possessionem quam lucem istam, quae oculis carpitur? Hanc ille caelesti voce prostratus subito amissam non recuperavit, nisi cum sanctae incorporaretur ecclesiae. Et putas nullam vim adhibendam esse homini, ut ab erroris pernicie liberetur, cum ipsum deum, quo nemo nos utilius diligit, certissimis exemplis hoc facere videas et Christum audias dicentem; 'Nemo ad me venit, nisi quem pater traxerit' quod fit in cordibus omnium, qui se ad eum divinae iracundiae timore convertunt, et noveris aliquando furem avertendis pecoribus pabulum spargere et aliquando pastorem flagello ad gregem pecora errantia revocare?" (Epist. 93, 5).

Aan een Donatistisch priester, die zich over de geleden dwang beklaagde, antwoordt Augustinus met hetzelfde voorbeeld: „Si voluntas mala semper suae permittenda est libertati, quare Paulus non est permissus uti pessima voluntate, qua persequebatur ecclesiam, sed prostratus est, ut excaecaretur, excaecatus, ut mutaretur, mutatus, ut mitteretur, missus, ut, *qualia fecerat* in errore, talia pro veritate pateretur?" (Epist. 173, 3). Augustinus erkent dat de andere apostelen alleen maar door Christus werden uitgenodigd, maar Paulus, ofschoon eerst gedwongen, is toch een van de grootste apostelen geworden: „Quis enim potest nos amplius amare quam Christus, qui animam suam posuit pro ovibus suis? Et tamen cum Petrum et alios apostolos solo verbo vocasset, Paulum, prius Saulum, ecclesiae suae postea magnum aedificatorem sed horrendum antea vastatorem, non sola voce compescuit, verum etiam potestate prostravit, atque, ut infidelitatis tenebris saevientem ad desiderandum lumen cordis urgeret, prius corporis caecitate percussit... ubi est, quod isti clamare consuerunt: 'Liberum est credere vel non credere; cui vim Christus intulit? Quem coegit?' Ecce habent apostolum Paulum; agnoscant in eo prius cogentem Christum et postea docentem, prius ferientem et postea consolantem, mirum est autem, quomodo ille, qui poena corporis ad evangelium coactus intravit, plus illis omnibus, qui solo verbo vocati sunt, in evangelio laboravit et, quem major timor compulit ad caritatem, ejus perfecta caritas foras mittit timorem" (Epist. 185, 22).

Nochtans, wat er ook voor waars steekt in deze exegese van de feiten, ze toont juist dát *niet* aan, wat moest bewezen worden: dat namelijk in het Nieuwe Testament de Kerk of de apostelen de hulp van de civiele macht zouden hebben ingeroepen om tegen weerspannigen in geloofszaken op te treden. Er is dwang én dwang! En de handelwijze van Christus zelf tegenover Paulus heeft helemaal niets te maken met de tussenkomst van de civiele macht. Ook Augustinus heeft dit ingezien en eerlijk erkend. Het werd hem

trouwens duidelijk genoeg door zijn tegenstanders gezegd. Hij moet dan ook bekennen: „Non invenitur exemplum in evangelicis et apostolicis litteris aliquid petitum a regibus terrae pro ecclesia contra inimicos ecclesiae? Quis negat non inveniri?" (Epist. 93, 9). Een voorlopig antwoord op die moeilijkheid is natuurlijk, dat we niet van alles wat nu gebeurt voorbeelden in de Schrift kunnen vinden, „sed tamen forte inveniret (diligens inquisitor) *aliquam* veram *defensionem*, si veram ecclesiam retineret" (Epist. 93, 11).

Waarin zal die 'vera defensio' bestaan? Augustinus zal het recht van de Kerk om op een andere wijze in te grijpen dan die, waarvan het evangelie ons de voorbeelden aan de hand deed, funderen in de gewijzigde omstandigheden, waarin de Kerk zich bevindt. Vroeger was ze klein en machteloos, nú is zij over heel de wereld verspreid en hebben koningen en keizers zich aan haar onderworpen. Dit argument wordt echter niet voorgesteld als een brutaal feit, maar de huidige macht van de Kerk is niets anders dan de vervulling van de vele profetieën die de H. Schrift bevat. In de eerste tijden gold nog van de koningen de aanhef van Ps. 2, 'Quare fremuerunt gentes...'; maar nu zijn de verzen 10-11, in vervulling gegaan: 'Et nunc reges intelligite...' (Epist. 93, 9). Met een beroep op dezelfde psalm verklaart Augustinus in Epist. 185, 19: „Quod enim dicunt, qui contra suas impietates leges justas institui nolunt, non petisse a regibus terrae apostolos talia, non considerant aliud fuisse tunc tempus et omnia suis temporibus agi. Quis enim tunc in Christum crediderat imperator, qui ei pro pietate contra impietatem leges ferendo serviret...? ...quo modo ergo reges domino serviunt in timore nisi ea quae contra jussa domini fiunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo?" (Epist. 185, 19).

De bijzonderste voorafbeeldingen, of *„figurae"* van deze toestand van de Kerk, zijn Nabuchodonosor en de macht van Sara over Agar.

Over de eerste „figura" schrijft Augustinus: „Verum tamen si facta praeterita in propheticis libris figurae fuerunt futurorum, in rege illo, qui appellabatur Nabuchodonosor, utrumque tempus figuratum est, et quod sub apostolis habuit et quod nunc habet ecclesia. Temporibus itaque apostolorum et martyrum illud implebatur, quod figuratum est, quando rex memoratus, pios et justos cogebat adorare simulacrum et recusantes mittebat in flammam; nunc autem illud impletur, quod paulo post in eodem rege figuratum est, cum conversus ad honorandum deum verum decrevit in regno suo, ut, quicumque blashemaret deum Sidrac, Misac et Abdenago, poenis debitis subjaceret. Prius ergo tempus illius regis significabat priora tempora regum infidelium, quos passi sunt Christiani pro impiis, posterius vero tempus illius regis significavit tempora posteriorum regum jam fidelium, quos patiuntur impii pro Christianis!" (Epist. 93, 9; cfr. Epist. 105, 7). Laten we hier onmiddellijk opmerken, dat deze tekst in zijn evenwichtige bouw zijn volmaakt parallellisme en bondige zegging, een indruk kan geven van volmaakte willekeur volgens 'de macht van de sterkste', alsof het 'doel de middelen heiligt'. Daarom is de context van alles wat vooraf ging en van wat nog volgt zo onontbeerlijk voor een juist begrip van heel deze kwestie. Meer dan ooit

geldt hier: dat het citeren van één of slechts een paar teksten de grootste vijand is van de waarheid.

De tweede figura, Sara en Agar, was reeds door Sint Paulus als „figura" aangewend. Sara wordt dan het beeld van de ware Kerk, die terecht de hoogmoed van de slavin bestraft: „cum legamus ancillam et filium ejus a Sarra passos graves molestias, Paulus tamen apostolus dicit, quod ab Ismahele persecutionem sit passus Isaac: 'Sed sicut tunc, inquit, ille, qui erat secundum carnem, persequebatur eum, qui erat secundum spiritum, ita et nunc', ut, qui possunt, intellegant magis ecclesiam catholicam persecutionem pati superbia et impietate carnalium, quos temporalibus molestiis atque terroribus emendare conatur' (Epist. 93, 6). Nog explicieter en kernachtiger is de uitleg in Epist. 185, 11: „Quaerant ab apostolo, quam ecclesiam significabat Sarra, quando persecutionem faciebat ancillae. Liberam quippe matrem nostram, caelestem Hierusalem, id est veram dei ecclesiam in illa muliere dicit fuise figuratam, quae affligebat ancillam. Si autem melius discutiamus, magis illa persequebatur Sarram superbiendo quam illam Sarra cohercendo; illa enim dominae faciebat injuriam, ista imponebat superbiae disciplinam... Si ergo verum dicere vel agnoscere volumus, est persecutio injusta, quam faciunt impii ecclesiae Christi, et est persecutio justa, quam faciunt impiis ecclesiae Christi" (Epist. 185, 11). Dezelfde opmerking als daareven dringt zich hier op!

Nog een andere manier om heel dit argument voor te stellen is de toepassing van *de parabel uit Lc. 14, 16 en vlg.* Het gaat daar immers over de onwillige gasten en het bevel „compelle intrare". In deze beschouwing komt er wel één zeer interessant element bij: Augustinus maakt duidelijk dat de „coactio", waarvan sprake, alleen slaat op de „inoboedientes", en er dus geen sprake kan zijn van echte dwang om een *heiden* tot de kerk te doen toetreden. De toepassing van de parabel op de historische groei van de Kerk, is het duidelijkst in Epist. 173, 10: „Adtendis enim et saepe repetis, sicut audio, quod in evangelio scriptum est recessisse a domino septuaginta discipulos et arbitrio suae malae atque impiae discessionis fuisse permissos ceterisque duodecim, qui remanserant, fuisse responsum: 'Numquid et vos vultis ire?', et non adtendis, quia tunc primum ecclesia novello germine pullulabat nondumque in ea fuerat completa illa prophetia: 'Et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient illi', quod utique quanto magis impletur, tanto majore utitur ecclesia potestate, ut non solum invitet, sed etiam cogat ad bonum. Hoc tunc dominus significare volebat, qui quamvis haberet magnam potestatem, prius tamen elegit commendare humilitatem. Hoc et in illa convivii similitudine satis evidenter ostendit, ubi misit ad invitatos et venire noluerunt; et ait servo 'exi in plateas et vicos civitatis et pauperes et debiles et caecos et claudos introduc huc'. Et ait servus domino 'Factum est, ut imperasti, et adhuc locus est'. Et ait dominus servo 'Exi in vias et saepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea'. Vide nunc, quem ad modum de his qui prius venerunt, dictum est: 'Introduc' eos, non dictum est: 'compelle', ita significata sunt ecclesiae primordia adhuc crescentis, ut essent vires etiam compellendi. Proinde, quia oportebat ejus jam viribus et

magnitudine roborata etiam compelli homines ad convivium salutis aeternae, posteaquam dictum est: 'Factum est, quod jussisti, et adhuc est locus, exi, inquit, in vias et saepes et compelle intrare". Het lijdt wel geen twijfel dat zowel de exegese van Sint Jan als van Lucas in deze tekst verder gaat dan de auteurs zelf: dat het bij Sint Jan wel degelijk gaat om de echte geloofsdaad, die de mens kan weigeren, en dat bij Lucas het 'compelle' bedoeld is om met nadruk te wijzen, hoe onherroepelijk de eerste genodigden (de Joden) vrijwillig hun kans hebben verbeurd, daar hun plaats zo vlug en volledig werd bezet door anderen. Wij hebben dus eerder te doen met een accomodatie van de parabel aan de thesis van Augustinus. Dat de „coactio ad bonum" een haast contradictorisch begrip is, zal Augustinus ook elders wel erkennen (cfr. supra). Het is daarom zeer belangrijk op te merken, dat de zeer absoluut aandoende uitspraken van deze even aangehaalde tekst op een zeer genuanceerde conclusie uitlopen, die nogmaals er op wijst hoe zeer de redenering toch op de concrete omstandigheden blijft afgestemd: „Quapropter, si ambularetis quieti extra hoc concivium sanctae unitatis ecclesiae, tamquam in viis vos *inveniremus;* nunc vero, quia per multa mala et saeva, quae in nostros committitis, tamquam spinis et asperitate pleni estis, vos tamquam in saepibus invenimus et intrare *compellimus*. Qui compellitur, quo non vult, cogitur, sed cum intraverit, jam volens pascitur" (ibid.).

Deze nuancering in de conclusie, dit verschil tussen de heiden en de afgescheurde of ketter, tussen het 'cogere' en 'invitare' wordt nog duidelijker omschreven in Epist. 185, 24: „In illis ergo, qui leniter adducti sunt, completa est prior oboedientia, in istis autem qui coguntur, inoboedientia cohercetur: nam quid est 'cogite intrare', cum primo dictum esset 'adducite'... quapropter si potestate, quam per religionem ac fidem regum tempore, quo debuit, divino munere accepit ecclesia, hi, qui inveniuntur in viis et saepibus, id est in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare, non, quia coguntur reprehendant, sed quo coguntur adtendant". En dit verschil tussen de heiden en de ketter of de schismatiek blijkt uit de wijze waarop de Kerk beiden opneemt. De christen kan immers nooit „ab errore ad veritatem vel a quocumque seu magno seu parvo peccato ad correctionem sine paenitentia transire. Sed nimis impudens error est hic velle calumniari ecclesiae, quam tot divinis testimoniis esse constat ecclesiam Christi, quod aliter tractet illos, qui eam deserunt, si hoc ipsum paenitendo corrigant, aliter illos, qui in ea nondum fuerunt et tunc primum pacem ejus accipiunt, illos amplius humiliando, istos lenius suscipiendo, utrosque diligendo" (Epist. 93, 53).

Wij kunnen niet nalaten nogmaals er op te wijzen, dat Augustinus uitdrukkelijk de redenering afwijst, die alleen maar zou gebaseerd zijn op *het feit* van de macht, die met verloop van eeuwen aan de Kerk, in de persoon van de keizers, is geschonken. Die macht is, volgens hem, door God voorspeld en geschonken: 'De nulla quidem nos hominis potestate praesumimus, quamvis utique multo sit honestius praesumere de imperatoribus quam praesumere de Circumcellionibus, praesumere de legibus quam praesumere de seditionibus; sed meminimus scriptum esse: 'Maledictus omnis, qui spem

suam ponit in hominem'. Unde ergo praesumimus, si vultis nosse, illum cogitate, de quo propheta pronuntiavit dicens: 'Adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient illi', et ideo hac ecclesiae potestate utimur, quam ei dominus et promisit et dedit" (Epist. 105, 6).

Een absoluut stringente bewijsvoering hebben wij evenwel in al het voorgaande nog niet ontdekt. Wij hebben gezien, dat om het kwaad te verhinderen of te genezen de Kerk, hierin het voorbeeld van de Heer volgend, met goed recht een *zeker* recht op de gelovigen kan doen gelden, dat een vorm van dwang behelst. Wij hebben ook gezien dat de Kerk thans, volgens de beloften van God zelf, over meer macht beschikt dan vroeger. De open vraag blijft: welke macht (of welk soort dwang) mag of moet uitgeoefend worden om het *geloof* te verdedigen, en welke daarvan de rechtvaardiging is. Augustinus beantwoordt die vraag vanuit een dubbel standpunt: dat van de *kerkelijke* overheid in de uitoefening van haar herdersambt, en dat van de *civiele*, christelijke macht. Dit tweede punt zullen wij afzonderlijk bespreken, omdat het de laatste en definitieve motivering en argumentatie bevat.

Wat is dan de *plicht van de bisschop* in heel deze kwestie? Augustinus' antwoord komt hier op neer: steunend op de H. Schrift, waarin de herder wordt aangemaand zijn verstrooide schapen te verzamelen, acht Augustinus het een plicht van de bisschop dit dan ook naar best vermogen te bewerken, door de wettelijke dwang met grote zachtmoedigheid aan te wenden en zich daarbij uitsluitend door het motief van de liefde te laten leiden. Een vergelijking die Augustinus in dit verband vaak gebruikt, is die van de z.g. „phrenetici", aan wie men grote barmhartigheid bewijst, door ze tijdelijk in bedwang te houden: 'Quid igitur hic faciat ecclesiae medicina salutem omnium materna caritate conquirens tamquam inter phreneticos et lethargicos (= traditie-ketters) aestuans? Numquid contemnere, numquid desistere vel debet vel potest? Utrisque sit necesse est molesta, quia neutris est inimica? Nam et phrenetici nolunt ligari et lethargici nolunt excitari; sed perseverat diligentia caritatis phreneticum castigare, lethargicum stimulare, ambos amare. Ambo offenduntur sed ambo diliguntur; ambo molestati, quam diu aegri sunt, indignantur, sed ambo sanati gratulantur" (Epist. 89, 6). Dezelfde gedachte wordt ontwikkeld in Epist. 93, 2, waarin Augustinus beweert dat de katholieken, midden in het gewelddadig optreden van de Donatisten, werkelijk kwaad met kwaad zouden vergelden, door werkeloos toe te zien: „si sic contemneremus et toleraremus ut nihil omnino, quod ad eos terrendos ac corrigendos valere posset, excogitaretur et argueretur a nobis..." (Epist. 93, 2; cfr. 185, 7). Ook hier acht hij deze methode niet alleen aangewezen om op te treden tegen de geweldenaars, de 'phrenetici', maar ook tegen de 'lethargici', die slechts door traditie of geboorte ketter zijn en zich de vraag niet stellen. Dat is juist het verschil met zijn oudere opvattingen, waar hij alleen tegen het eigenlijk geweld zelf een optreden van machtsvertoon wenste.

Toch is *deze dwang nooit om zich zelf* te rechtvaardigen of alleen gewild: het kan slechts een *middel* zijn om in rust en vrede de gedwongenen

te kunnen beleren in de waarheid: „non ergo nihil agitur, cum instanter agitur; neque enim solis humanis terroribus murus durae consuetudinis expugnatur, sed etiam divinis auctoritatibus atque rationibus fides et intelligentia mentis instruitur" (Epist. 89, 7). En in Epist. 88, 9, blijkt duidelijk hoe heel de nadruk valt op deze geweldloze overreding in de concrete praktijk van Augustinus zelf: „Nos interim si quando vestros tenemus, cum magna dilectione servamus inlaesos, loquimur eis et legimus omnia, quibus error ipse convincitur, qui fratres a fratribus separat; ...ac sic aliquos eorum considerantes evidentiam veritatis et pulchritudinem pacis non baptismo, quem jam sicut regalem characterem tamquam desertores acceperant, sed fidei, quae illis defuit, spiritus sancti caritati et Christi corpori sociamus...; si autem vel nimia duritia vel pudore non ferentes eorum insultationem, cum quibus contra nos tam multa falsa jactabant et tam multa mala excogitabant, vel magis timore, ne, qualia nobis ante faciebant, talia nobiscum jam patiantur unitati Christi consentire noluerunt, sicut inlaesi retenti sunt, sic a nobis dimittuntur inlaesi. Hoc, quantum possumus, monemus etiam laicos nostros, ut eos inlaesos teneant et nobis corripiendos instruendosque perducant" (Epist. 88, 9).

Met *beroep op de tekst van Ezech. 34, 4* verklaart Augustinus dat het verwijt van God aan de slechte herders juist ook dán tot de katholieke bisschop zou kunnen gericht worden, wanneer hij de ketters *volledige* vrijheid van handelen liet. — „Concordate nobiscum fratres; diligimus vos; hoc vobis volumus, quod et nobis. Si propterea nos gravius odistis, quia errare vos et perire non permittimus, hoc deo dicite quem timemus minantem malis pastoribus et dicentem: 'Quod erraverat, non revocastis, quod perierat, non inquisistis'. Hoc vobis per nos deus ipse facit sive obsecrando sive minando sive corripiendo sive damnis sive laboribus sive per suas occultas admonitiones vel visitationes sive per potestatum temporalium leges. Intellegite, quid vobiscum agatur; perire vos non vult deus in sacrilega discordia alienatos a matre vestra catholica" (Epist. 105, 13). Juist in het feit dat de afgescheurden reeds christen zijn, ziet Augustinus een sterker argument om een zekere dwang toe te passen. Die gedachte wordt zeer nadrukkelijk uitgesproken: „Si mala voluntas semper suae permittenda est libertati, quare corripiuntur neglegentes pastores et dicitur eis: 'Errantem ovem non revocastis, perditam non inquisistis' et vos oves Christi estis, characterem dominicum portatis in sacramento, quod accepistis, sed errastis et peristis. Non ideo vobis displiceamus, quia revocamus errantes et quaerimus perditos; melius enim facimus voluntatem domini monentis, ut vos ad ejus ovile redire cogamus, quam consentimus voluntati ovium errantium, ut perire vos permittamus. Noli ergo jam dicere, quod te assidue audio dicere: 'Sic volo errare, sic volo perire'; melius enim nos hoc omnino non permittimus, quantum possumus" (Epist. 173, 3: deze woorden zijn gericht tot een Donatistisch priester die zelfmoord had willen plegen, wat men hem met 'geweld' had belet!).

De *pastorale zorg* strekt zich dus volgens Augustinus *ook uit over hen die niet uit positief kwade wil*, maar uit traditie van de ware kerk gescheiden leven. — „Cur igitur ecclesia non cogeret perditos filios, ut redirent, si

perditi filii coegerunt alios, ut perirent? Quamvis etiam illos, quos non coegerunt, sed tantum modo seduxerunt, si per terribiles et salubres leges in ejus gremium revocentur, blandius pia mater amplectitur et de illo multo amplius quam de his, quos numquam perdiderat, gratulatur. An non pertinet ad diligentiam pastoralem etiam illas oves, quae non violenter ereptae sed blande leniterque seductae a grege aberraverint et ab alienis coeperint possideri, inventas ad ovile dominicum, si resistere voluerint, flagellorum terroribus revocare, praesertim quoniam, si apud fugitivos et praedones servos fecunditate multiplicentur, plus habet juris, quod in eis dominicus character agnoscitur, qui in eis, quos suscipimus nec tamen rebaptizamus, minime violatur?" (Epist. 185, 23). *Noteer* nogmaals de redenering waarmee deze tekst sluit, en die de Kerk tot op heden principieel heeft bewaard: dat alle geldig gedoopten *de jure* tot de Kerk behoren en aan haar wetgeving onderworpen zijn (in de mate waarin zij dat bepaalt).

Als samenvatting van wat in de voorgaande bladzijden werd uiteengezet, kunnen we hier drie citaten plaatsen:

1. De ware liefde moet streng kunnen zijn: „Non omnis qui parcit, amicus est, nec omnis qui verberat, inimicus. 'Meliora sunt vulnera amici quam voluntaria oscula inimici'. Melius est cum severitate diligere quam cum lenitate decipere..." — God zelf handelt zo met de mens, wanneer Hij geeft of neemt: „sicut ista dona ejus laudamus, ita etiam flagella ejus in eos, quos diligit, cogitemus" (Epist. 93, 4).

2. De enige bedoeling van de kerk is de „sanatio", en daarom is haar „geweld", in tegenstelling met dat van de anderen zo gematigd: „illi (persequuntur) nocendo per injustitiam, illi consulendo per disciplinam; illi immaniter, illi temperanter; illi servientes cupiditati, illi caritati; nam qui trucidat, non considerat, quem ad modum laniet; qui autem curat, considerat, quem ad modum secet; ille enim persequitur sanitatem, ille putredinem; ...flagellaverunt Judaei Christum, Judaeos flagellavit et Christus; traditi sunt apostoli ab hominibus potestati humanae, tradiderunt et apostoli homines potestati satanae. In his omnibus quid adtenditur, nisi quis eorum pro veritate, quis pro iniquitate, quis nocendi causa, quis emendandi?" (Epist. 93, 8).

3. Het voornaamste motief van het mild optreden van de Kerk is, naast de enige bedoeling der „sanatio", de *goede trouw* die ze wil presumeren: „potest enim fortassis de vobis dici, quod ait apostolus de Judaeis: testimonium illis perhibeo, quia zelum dei habent sed non secundum scientiam... pares estis omnino exceptis dumtaxat illis, quicumque in vobis sunt scientes, quid verum sit, et pro animositate suae perversitatis contra veritatem etiam sibi notissimam dimicantes. Horum quippe impietas etiam idolatriam forsitan superat. Sed quia non facile convinci possunt — in animo namque latet hoc malum —, omnes tamquam non a nobis nimis alienati leniore severitate cohercemini. Et hoc quidem vel de omnibus haereticis, qui Christianis sacramentis imbuuntur et a Christi veritate sive unitate dissentiunt, vel Donatistis omnibus dixerim" (Epist. 93, 10). De 'bona fides' wordt

trouwens door Augustinus nog veel uitdrukkelijker verondersteld in zijn persoonlijke gesprekken en brieven (cfr. één voorbeeld in Epist. 43, 1).

6. De plicht van ingrijpen van de civiele (christelijke) macht

Wij hebben de vrij moeizame argumentatie van Augustinus onderzocht, om een theologische fundering te geven voor de uitoefening van wettelijke dwang tegen ketters of schismatieken. Wij hebben zijn antwoord gezien voor zover het initiatief van die dwang berustte bij de kerkelijke gezagsdragers zelf. Wij noemen deze argumentatie vrij moeizaam, vergeleken met de eenvoud waarmee hij hoger zijn voorkeur voor het niet toepassen van geweld motiveerde. Deze argumentatie was trouwens nog niet helemaal bevredigend, althans zo wij proberen er elke 'argumentatio ad hominem' tegen de Donatisten uit te weren; wat misschien wel niet helemaal aan te bevelen is. Inderdaad, het specifieke, waarover het hier gaat, namelijk het dwingen tot het ware geloof door tijdelijke straffen of materieel ongemak, volgde nog niet onmiddellijk uit de premissen. Alles wat over de plicht van waakzaamheid en de zorg van de bisschop werd gezegd is zeer juist: maar behelst deze zorg juist een beroep op de tijdelijke machten om weerspannigen of ook dwalenden tot het *ware geloof* te dwingen? Wij zagen, hoe er meer retoriek dan eigenlijke bewijsvoering stak in het metaforisch 'Christus flagellavit Judaeos', en was zelf gegeseld, of het gebrek aan equivalentie tussen de vervolgde apostelen en die apostelen die *aan Satan* overleverden. Het best gefundeerde argument dat Augustinus dan ook levert verlegt het hele probleem bij de keizer zelf, bij de civiele machten, die als zodanig het goed van al hun onderdanen moeten beogen, met de hun eigen middelen, en die als *christelijke* machthebbers het hoogste goed moeten verdedigen, het geloof en de eenheid in dat geloof van hun onderdanen. Wij kunnen dit onderwerp best inleiden door twee centrale teksten uit Epist. 185. — ,,Quomodo reges domino serviunt in timore nisi ea, quae contra jussa domini fiunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo? aliter enim servit, quia homo est, aliter, quia etiam rex est; quia homo est enim, servit vivendo fideliter, quia vero etiam rex est, servit leges justa praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo, sicut servivit Ezechias lucos et templa idolorum et illa excelsa, quae contra dei praecepta fuerant constructa, destruendo, — volgen nog de voorbeelden van Josias, de koning van Ninive, Darius, Nabuchodonosor — in hoc ergo serviunt domino reges, in quantum sunt reges, cum ea faciunt ad serviendum illi, quae non possunt facere nisi reges" (Epist. 185, 19). In de tweede tekst vertrekt Augustinus van het voorbeeld van Sint Paulus, die, wanneer hij zich op de keizer beriep, zeker niet ,,vitae suae transitoriae consulebat sed ecclesiae dei". Welnu, deze keizer was niet eens christen; het is dus juist omdat een christen keizer de godsdienst ter harte neemt, dat hij zich niet beperkt tot maatregelen die alle geweldpleging de kop moeten indrukken, maar ook nog, naar best vermogen, wil verhinderen, dat sommigen zouden dwalen en verloren gaan: ,,(Paulus)

Caesaris poposcit auxilium, Romani quidem principis, sed non christiani. Ubi satis ostendit, quid facere postea deberent Christi dispensatores, quando imperatores Christianos periclitante ecclesia reperirent. Hinc ergo factum est, ut *imperator religiosus ac pius* perlatis in notitiam suam talibus causis mallet piissimis legibus illius impietatis errorem omnino corrigere et eos, qui contra Christum Christi signa portarent, ad unitatem catholicam terrendo et cohercendo redigere quam saeviendi tantum modo auferre licentiam et errandi ac pereundi relinquere" (Epist. 185, 28). Er weze hier nogmaals aan herinnerd dat het in *deze brief zelf* is (waarin deze uitspraken voorkomen) dat Augustinus zijn eigen pogingen vermeldt (ibid. 25 cfr. supra), om zijn persoonlijke voorkeur door te drijven en van de keizer te bekomen dat juist alleen de schuldigen aan geweldpleging zouden gestraft worden: een voorstel dus, om alleen de 'licentia saeviendi', waarvan hier sprake, te ontnemen!

Het blijkt dus dat hij zijn persoonlijke voorkeur niet als de enig mogelijke morele waardering van het geval heeft beschouwd. De laatste reden, waarom de keizer zelf, ook tegen ketterij en schisma mag en moet optreden — in zo verre hij 'pius ac religiosus' is, wordt dan door Augustinus als volgt uitgedrukt: de keizer moet ambtshalve niet alleen voor het stoffelijk, maar ook voor het geestelijk en moreel goed van zijn onderdanen zorgen. Zoals hij dus onzedelijkheid, echtbreuk, onrechtvaardigheid enz. dient te bestraffen of te voorkomen, zo moet hij ook het grote objectieve kwaad van ketterij of schisma bestrijden, nadat én zoals hij vroeger het heidendom bestreden heeft. Hoe spontaan en vanzelfsprekend voor mensen van die tijd deze redenering wel moet geweest zijn blijke uit dit ene voorbeeld. Augustinus spreekt de Donatisten toe: „Quis mente sobrius regibus dicat: 'Nolite curare in regno vestro, a quo teneatur vel oppugnetur ecclesia domini vestri; non ad vos pertineat, quis velit esse sive religiosus sive sacrilegus', quibus dici non potest: 'non ad vos pertineat, in regno vestro, quis velit pudicus esse, quis impudicus'? Cur enim, cum datum sit divinitus homini liberum arbitrium, adulteria legibus puniantur et sacrilegia permittantur? An fidem non servare levius est animam deo quam femina viro? Aut si ea, quae non contemptu sed ignorantia religionis committuntur, mitius vindicanda, numquid ideo neglegenda sunt?" (Epist. 185, 20; cfr. Epist. 204, 4).

Heel de redenering berust dus tenslotte op de bewering en de opvatting, dat het schisma of de ketterij een 'crimen' is *zoals* de andere die onder de rechtsmacht vallen van de keizer, of van de publieke macht. Dit ligt nogmaals duidelijk samengebald in het volgende commentaar op Rom. 13, 2-4, uit Epist. 87, 7: „Nam et terrenae potestates cum schismaticos persequuntur, ea regula se defendunt, qua dicit apostolus: 'Qui resistit potestati, dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi judicium adquirunt; principes enim non sunt timori bono operi sed malo...' tua igitur quaestio est, utrum nihil mali sit schisma aut utrum schisma non feceritis, ut pro bono opere potestatibus resistatis, non pro malo." — En wat verder concludeert hij: „illi principes qualibet occasione cognoscentes vestri schismatis nefas

constituunt adversus vos pro sua sollicitudine ac potestate, quod volunt, non enim frustra gladium portant" (Epist. 87, 8).

Om juist te blijven oordelen over deze uitspraken verwijzen wij nogmaals naar de reeds zo vaak geciteerde brief 93 (waarin ook expliciet Augustinus' vroegere voorkeur wordt vermeld): dan wordt het duidelijk hoe zeer steeds deze absoluut aandoende, theologische redeneringen met hun algemeen-geldige allures, tenslotte nog in een argumentatio ad hominem gevat zitten. In deze brief herinnert Augustinus er immers aan, hoe het tenslotte toch de Donatisten zelf zijn geweest die in een louter *kerkelijke* aangelegenheid voor het eerst de keizer zelf hebben betrokken. En hij verklaart zelfs dat de keizer 'longe ordinatius' had gehandeld, door de aanklagers terug naar de kerk te verwijzen: „illos autem hinc magis arguimus, quia cum apud imperatorem *ultro* Caecilianum accusassent, quem primo utique apud collegas transmarinos convincere debuerunt, ipso imperatore *longe ordinatius agente,* ut episcoporum causam ad se delatam ad episcopos remitteret, nec victi pacem cum fratribus habere voluerunt sed rursus ad eundem imperatorem venerunt, rursus non Caecilianum tantum verum etiam datos sibi episcopos judices apud *terrenum* regem accusaverunt, rursus ab alio episcopali judicio ad eundem imperatorem appellaverunt" (Ep. 93, 13).

Ook in deze brief wordt de *equivalentie van de laakbaarheid en de publiekrechterlijke strafbaarheid* van het schisma en andere overtredingen met de zelfde vanzelfsprekendheid geponeerd: „(jullie zouden toch niet willen) ut jure romano testamenta conderetis et jure divino patribus conditum testamentum... calumniosis criminationibus rumperetis? Ut in emptionibus et venditionibus liberos contractus haberetis et vobis dividere, quod Christus emit venditus, auderetis? Ut, quod quisque vestrum cuiquam donasset, valeret et, quod donavit deus deorum a solis ortu usque ad occasum vocatis filiis, non valeret? Ut de terra corporis vestri in exilium non mitteremini et de regno sanguinis sui a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrae Christum exulem facere conaremini? Immo vero serviant reges terrae Christo leges ferendo pro Christo" (Epist. 93, 19).

Wij willen deze algemene beschouwingen besluiten met nog even te wijzen op Augustinus' commentaar op Rom. 13, 1-3, 'non est potestas nisi a deo'. Wij hebben hoger reeds één tekst in dat verband aangehaald. Dit princiep echter, dat vaak terugkomt, geldt bij Augustinus absoluut in deze zin, dat Gods 'ordinatio' altijd alles ten goede schikt: „sive enim potestas veritati favens aliquem corrigat, laudem habet ex illa, qui fuerit emendatus; sive inimica veritati in aliquem saeviat laudem habet ex illa, qui victor fuerit coronatus" (Epist. 93, 20). In het tweede geval laat God de beproeving toe, maar in het eerste valt zijn wil gewoon met die van de keizer samen: „hoc jubent imperatores quod jubet et Christus, quia, cum bonum jubent, per illos non jubet nisi Christus" (Epist. 105, 11).

CONCLUSIE

Onze voornaamste bedoeling was niet een critiek te leveren op Augustinus' leer, maar wel deze zo duidelijk mogelijk weer te geven met een bij-

zondere aandacht voor de geleidelijke groei van uiteenlopende opvattingen. Uit deze teksten blijkt o.a. dat Augustinus hoogstwaarschijnlijk nooit met wettelijke dwang zou ingestemd hebben, indien de tegenpartij niet begonnen was gewelddadig op te treden of zich bereid had verklaard voor goed alle geweld te laten varen. We hebben proberen aan te tonen, hoe de hele kwestie tenslotte culmineert in de vraag: of de katholieke machthebber het recht en zelfs de plicht heeft met de gewone middelen van zijn rechtsapparaat tegen de ketters op te treden. De lezer moge zelf de argumenten van Augustinus beoordelen. Het weze ons veroorloofd zijn bewijsvoering niet stringent te vinden. Wij stellen de vraag die thans in deze kwestie terecht aan de orde is: heeft de heilige in heel deze redenering wel genoeg aandacht gehad voor het specifieke van de zonde of het objectieve kwaad van de 'infidelitas' of het schisma, vergeleken met zonden of overtredingen die tot het domein van de natuurlijke zedenwet of moraal behoren? Gaat de eerbied die Christus zelf in het Evangelie voor de menselijke vrijheid toont, niet veel dieper dan de vrij zwakke argumentatie van Augustinus dat Christus en de apostelen geen geweld hebben gebruikt omdat hun nog geen christelijke machthebbers ter beschikking stonden? Daarom lijkt ons de laatste en definitieve argumentatie van de heilige, al is ze ongetwijfeld de meest algemeen verspreide in de kerk, niet absoluut dwingend.

Heverlee-Leuven H. JANS, S.J.

SOMMAIRE

La contrainte en matière de foi vis-à-vis des hérétiques et des païens, d'après la correspondance de saint Augustin

Nous savons tous, — on nous l'a dit assez souvent — que le grand évêque était pour la contrainte en matière de religion. Le cas est clair et net, semble-t-il. Et cela pose un problème de la part d'un homme aussi délicat et compréhensif dans sa charité apostolique. Il connaissait par une longue expérience, bien douloureuse parfois, la psychologie de la conversion où s'affrontent la grâce et la liberté. Une attitude aussi tranchée à l'encontre de la liberté de conscience a de quoi nous étonner. Intrigué par cette anomalie nous avons lu et relu la correspondance du saint dans l'édition si soignée du Corpus Vindobonense. C'était évidemment un choix limité dans l'oeuvre immense de cet auteur. Mais ce choix s'est avéré heureux, puisque cette correspondance coïncide pratiquement avec l'activité du saint en tant que prêtre et évêque: les problèmes de la liberté et de la contrainte en matière de foi s'y trouvent traités sous tous leurs aspects. Et ces lettres nous permettent aussi de suivre pas à pas l'évolution des idées du saint.

Cette étude nous montre d'abord comment Augustin, pendant de longues années, a donné une préférence nette et sincère aux méthodes de conversion qui renoncent à toute contrainte. C'est comme malgré lui, qu'il sera amené par ses confrères à adopter une attitude différente. Quand enfin la pratique de la contrainte sera fermement établie dans l'empire, Augustin développera les arguments que l'on peut faire valoir en sa faveur. Il montrera d'abord que ces lois visent avant tout la défense des catholiques contre les violences

et les mauvais traitements que leur infligent les Donatistes et les païens. Ensuite il rappellera à ses adversaires que dans des circonstances bien connues de tous ils ont fait appel aux pouvoirs civils pour trancher leurs différents religieux, et que dès lors ils ne sauraient faire valoir une objection de principe contre pareille intervention. Puis il invoquera le témoignage de nombreux chrétiens (et qu'il n'ose récuser) qui se déclarent heureux et satisfaits d'avoir été contraints au début par la force, puisque cette contrainte initiale leur a permis de retrouver la vraie foi. Ensuite il rejettera l'argument des adversaires qui prétendent être seuls de vrais chrétiens puisque ils sont persécutés, en leur rétorquant que seule la persécution pour une cause juste est digne de louange.

Toutes ces argumentations, aussi pertinentes qu'elles soient, relèvent encore de l'argument ad hominem. La justification théologique, et pour ainsi dire absolue, de la contrainte en matière de religion sera recherchée dans la Bible, la parole de Dieu. Augustin se rend bien compte qu'il serait trop commode de se référer aux exemples 'd'intolérance' de l'Ancien Testament, puisque de l'Ancien au Nouveau il y a sans aucun doute évolution et progrès dans le sens de la mansuétude. L'auteur s'ingénie à trouver certaines analogies en rapprochant par exemple la violence que le Christ a employée pour convertir saint Paul et la contrainte que les empereurs imposent aux hérétiques. Le 'compelle intrare' de la parabole sera interprété d'une façon semblable. L'auteur se voit d'ailleurs obligé d'admettre, et il le fait sincèrement, que ces explications ne sont que des analogies plus ou moins valables et que le point précis à démontrer, l'intervention des pouvoirs civils en matière religieuse, reste sans exemple dans le Nouveau Testament. Toutefois dans ce Testament nous trouvons une doctrine divine sur la nature et les devoirs de toute autorité civile et de l'autorité chrétienne en particulier. C'est ainsi qu'Augustin justifiera finalement la contrainte en matière de religion. Il la déclare devoir et obligation de conscience de l'empereur chrétien. Il n'admet pas que le schisme et l'hérésie soient des 'crimes' d'une autre nature que le vol, l'adultère, etc...., tous crimes que l'état a le pouvoir et le devoir de réprimer. Pour lui c'était l'évidence même et il semble que la plupart de ses contemporains considéraient ce raisonnement comme irréfutable. Pour nous une telle 'évidence' reste discutable dans la mesure où l'on tient compte du caractère unique de l'acte de foi.

Dans un autre article nous nous proposons de développer la modération extrême et le grande humanité que saint Augustin exigeait de ceux qui étaient appelés à appliquer les peines prévues par les lois contre les païens et les hérétiques.

HET PERIHERMENEIAS-COMMENTAAR VAN ZEGER VAN KORTRIJK

Vragen over authenticiteit en literaire afhankelijkheid

Onder de vele grote verdiensten die Clemens BÄUMKER zich verwierf voor de studie der middeleeuwse filosofie dient men, zij het niet op de eerste plaats, te vermelden hetgeen hij gedaan heeft om de tegenstrijdige gegevens over leven en geschriften van Zeger van Brabant, welke men in de literatuur aantrof en die, naar men meende, volgden uit de handschriften en de historische documenten, tot een oplossing te brengen [1]. De heersende verwarring had haar oorsprong gevonden, zo stelde hij vast, in de identificatie van Zeger van Brabant en Zeger van Kortrijk, over welke laatste men niet was ingelicht. Pierre MANDONNET trad, met zijn studie over Zeger van Brabant, in het spoor van BÄUMKER [2]. Zijn werk werd voortgezet en op wezenlijke punten aangevuld door Fernand VAN STEENBERGHEN [3]. Voor wat Zeger van Kortrijk betreft behandelden Alfred NIGLIS en Henri VERCRUYSSE de door hen verder opgespoorde gegevens vanuit respectievelijk wijsgerig en historisch standpunt [4]. Na hen bezorgde Gaston WALLERAND, onder leiding van Maurice DE WULF, een tekstuitgave van aan Zeger van Kortrijk toegeschreven werken [5]; in zijn waardevolle inleidende studie wist hij de plaats van de Westvlaamse wijsgeer in het Parijse geestesleven nauwkeuriger te bepalen.

Zeger van Kortrijk (± 1280-1341) was in het begin der veertiende eeuw deken van het kapittel van Onze Lieve Vrouw te Kortrijk, enige tijd nadien tevens *magister* der Parijse *Facultas artium*, en blijkens een akte van 6 juni 1315 *procurator* van de Sorbonne onder het provisoraat van Radulphus Brito [6]. De geschriften van Zeger die tot ons zijn gekomen, handelen alle over logica en de in zijn tijd daarmee vaak verbonden speculatieve grammatica, een middeleeuwse vorm van taalfilosofie die, in het bijzonder

---

1) Clemens BÄUMKER, *Die 'Impossibilia' des Sigers von Brabant* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II, 6), Münster 1898.

2) Pierre MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (*Les philosophes belges* 6-7), Leuven 1908-1911.

3) Fernand VAN STEENBERGEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (*Les philosophes belges* 12-13), Leuven 1931-1942.

4) Alfred NIGLIS, *Siger von Courtrai, Beiträge zu seiner Würdigung*, Freiburg i.Br. 1903. Henri VERCRUYSSE, *Etude critique des sources relatives à la personnalité du sorboniste Siger de Courtrai, doyen de la collégiale Notre-Dame à Courtrai*, in *Handelingen van den geschied- en oudheidkundigen kring te Kortrijk* IV (1909), blz. 37-85.

5) Gaston WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai* (*Les philosophes belges* 8), Leuven 1913.

6) G. WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai*, blz. (4) met noot 3.

door de onderzoekingen van Martin GRABMANN, de aandacht van veel mediëvisten getrokken heeft [7]).

Slechts één der door WALLERAND genoemde werken van Zeger van Kortrijk werd niet door hem gepubliceerd: een *Copia super veterem logicam totam*, waarvan hem de in het Venetiaans handschrift *Marc.* C.L. VI, 21 (= 2461) voorkomende tekst bekend was [8]). Deze *Copia* bevat achtereenvolgens commentaren op Porphyrius' *Isagoge*, op de *Categorieën* en op *Perihermeneias*; een erop volgend fragment dat het begin bevat van een commentaar op het *Liber sex principiorum* van Gilbertus Porretanus, behoort er waarschijnlijk bij [9]). De omvang van deze commentaren is groot, driemaal die van de door WALLERAND uitgegeven werken.

Het was de bedoeling van WALLERAND, ook van dit deel van Zegers

---

7) Martin GRABMANN, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi)*, in zijn *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München, 1926, blz. 104-146. Id., *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*, (*Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissensch.* Philos.-hist. Abt. 1943, 2), München 1943. Id., *Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik - Ein Ueberblick*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, III, München 1956, blz. 243-253. Heinrich Roos, *Die Modi Significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter (Beitr. zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters* XXXVII, 2), Münster-Kopenhagen 1952. Id., *Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts*, in *Artes Liberales*, hrsg. von Josef KOCH (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* V), Leiden-Keulen, 1959, blz. 94-106.

8) Joseph VALENTINELLI, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum*, IV, Venetië 1871, blz. 47-48 (zeer gebrekkige beschrijving). G. WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai*, blz. (16). *Aristoteles Latinus*, codices descripsit Georgius LACOMBE..., Pars posterior, Kantelberg 1955, blz. 1091-1092, n. 1592. *Manoscritti e stampe venete dell' aristotelismo e averroismo (secoli X-XVI)*, Catalogo di mostra..., Venetië 1958, blz. 70-71, n. 107. De codex stamt uit de nalatenschap van Giovanni Marcanova († 1467) die hem in 1440 kocht. Behalve de *Copia*, die slechts het vierde gedeelte van de inhoud uitmaakt (fol. 92ra-159vb), bevat hij Albert de Grotes *Liber metheororum* en *De caelo et mundo*, Themistius' commentaar op *De anima* (in de vertaling van Willem van Moerbeke) en vier compendia uit Averroës. Op enkele passages van de *Copia* na, is de codex door één hand geschreven. Voor de geschiedenis kan men raadplegen: Lino SIGHINOLFI, *La biblioteca di Giovanni Marcanova*, in *Collectanea variae doctrinae Leoni Olschki sexagenario*, München 1921, blz. 187-222. Ezio FRANCESCHINI, *Le versioni latine medievali di Aristotele e dei suoi commentatori greci ed arabi nelle biblioteche delle Tre Venezie*, in *Miscellanea di scritti di bibliografia ed erudizione in memoria di Luigi Ferrari*, Florence 1952, blz. 313-326. Paolo SAMBIN, *La formazione quattrocentesca della biblioteca di S. Giovanni di Verdara in Padova*, in *Atti dell' Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, cl. di scienze mor. e lett., 114 (1955-56) 263-280. Verder vinden wij de codex vermeld in: Jacobus Philippus TOMASINI, *Bibliothecae patavinae manuscriptae publicae et privatae...*, Udine 1639, blz. 37a; eveneens in het ms. Venetië, *Marc.* cod. it. XI, 323 (= 7107): *Index librorum ms. bibliothecae viridarianae canonicorum regularium lateranensium, quorum omnia volumina sunt CCCCLXX, completus anno ab incarnatione Domini MDCCLX*. In de beschrijving welke deze katalogen geven, wordt echter niet Zeger van Kortrijk genoemd als auteur der *Copia*, evenmin als in de inhoudsopgave van de codex zelf. Nadere codicologische en paleografische beschrijving reserveren wij voor een andere gelegenheid; in de volgende bladzijden vermelden wij er iets over, in zover het van onmiddellijk belang is voor de behandeling der authenticiteit. Wij konden de tekst persoonlijk raadplegen.

9) Zulks in tegenstelling met hetgeen VALENTINELLI en WALLERAND zeggen; nadere verantwoording ook hiervan reserveren wij voor later.

oeuvre een uitgave te bezorgen [10]). Anders echter dan hij kon vermoeden stellen zich thans bij de voorbereiding daarop enige kwesties die niet van zo groot belang schijnen waar het het reeds gepubliceerde deel van Zegers werk betreft, namelijk die van de authenticiteit en van de literaire bronnen. Een van deze geschriften, *Ars priorum*, een vrije behandeling der *Analytica priora*, wordt immers vijf van de zes keren dat het handschriftelijk betuigd is, aan Zeger van Kortrijk toegeschreven [11]); de andere, een fragment der *Fallaciae* (bewerking van Aristoteles' *De sophisticis elenchis)*, een *Summa modorum significandi* en vier *Sophismata*, zijn slechts eenmaal betuigd, maar steeds met vermelding van Zegers naam [12]). Gezien de betrekkelijke onbekendheid van Zeger van Kortrijk is de juistheid van het hem toegekende auteurschap des te waarschijnlijker. Studie van deze teksten, zoals WALLERAND die destijds ondernam, maakte verder een nader onderzoek naar de literaire bronnen niet urgent [13]). Daarom kon hij over deze preliminaire kwesties vlug heengaan en zijn inleidende studie hoofdzakelijk laten bestaan uit een studie van de leer.

Voorbereidende onderzoekingen over de *Copia in veterem logicam totam* brengen ons echter een aantal gegevens die aangaande beide punten vragen doen rijzen, welke onderzocht en in de graad van het mogelijke beantwoord dienen te worden alvorens een kritische uitgave dezer *Copia* verantwoord is. In de hier volgende bladzijden wordt eerst de vraag naar de authenticiteit van geheel de Venetiaanse tekst gesteld; vervolgens worden de resultaten van een onderzoek naar de literaire bronnen van het derde deel daarvan, het *Perihermeneias*-commentaar, weergegeven [14]).

Authenticiteit der Copia

Er blijken vier handschriften te bestaan, waarin de te Venetië aanwezige tekst geheel of gedeeltelijk, in gelijke of enigszins afwijkende versie voorkomt; nergens wordt er de naam van Zeger van Kortrijk vermeld. Wij laten hier een beschrijving dezer handschriften volgen, voor zover dat voor het ondernomen onderzoek van belang kan geacht worden.

Martin GRABMANN heeft een uitvoerige beschrijving gegeven van *clm.* 14458 der *Bayerische Staatsbibliothek* te München, een perkamenthandschrift afkomstig uit de bibliotheek van het benedictijnenklooster Sankt Em-

---

10) G. WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai*, blz. (16) en (70).

11) G. WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai*, blz. (9)-(12), (15)-(17), 174. Het zijn handschriften van München, Parijs, Bordeaux, Brussel, Erfurt en Toulouse; in dit laatste wordt Hendrik de Duitser (*Henricus de Alemannia*) als auteur genoemd.

12) G. WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai*, blz. (9)-(10), (12)-(15).

13) Gegeven de stand van het onderzoek van veel middeleeuwse teksten, zou een dergelijk onderzoek thans veel belang hebben.

14) Het *Perihermeneias*-commentaar werd gekozen wegens het belang van het werk van Aristoteles zelf en omdat in het onderzochte commentaar kennelijk overvloedig gebruik is gemaakt van Ammonius' commentaar, waarvan de middeleeuwse Latijnse vertaling, evenals die van veel andere Griekse teksten, heden in de belangstelling staat.

meram van Regensburg [15]). De onderdelen waaruit het bestaat, gaan grotendeels terug tot het eind van de twaalfde en het begin der dertiende eeuw, slechts een klein gedeelte dateert van het eind der dertiende of het begin der veertiende eeuw; GRABMANN zegt dat geen enkel onderdeel met zekerheid veertiende-eeuws is. De inhoud wordt gevormd door leerboeken, compendia en commentaren, die alle de logica betreffen. Op de voorzijde werd door de bibliothecaris van Sankt Emmeram geschreven: *Collectura varia dyale⟨c⟩tica,* waaraan een latere hand toevoegde *ex boethio et alpharabio;* op de rug staat: *Collectura varia Dyale⟨c⟩tica ex Boethio Alpharabio Aristotele et aliis.* Zoals wij de codex thans kennen bestaat hij uit acht onderdelen; aan het door GRABMANN hierover vermelde kan men toevoegen, dat deze delen elk op de eerste recto-zijde bovenaan in het midden gemerkt werden met een hoofdletter, achtereenvolgens van *I* tot en met *B*; vermoedelijk volgde er dus aanvankelijk nog een laatste bundel die dan met *A* gemerkt was. Het momenteel laatste deel, gemerkt *B* (fol. 119r-133r), werd volgens GRABMANN geschreven op het einde der dertiende eeuw. Het bevat een commentaar op de *Categorieën*. Een latere hand heeft bovenaan fol. 119r toegevoegd: *Incipiunt dicta alpharabii super librum predicamentorum aristotelis.* Aan het einde is door wederom een andere hand tweemaal bijgeschreven (fol. 133ra beneden en 133rb boven): *Explicit scriptum magistri Johannis swevi super predicamentorum.* Het auteurschap van Alfarabi is volgens GRABMANN uitgesloten; anderzijds is *magister* Johannes Swevus verder onbekend. GRABMANN schreef de eerste regels van het commentaar over [16]). Zij vertonen een grote gelijkenis met die van de in het Venetiaans handschrift aan Zeger van Kortrijk toegeschreven verhandeling. Bij nader toezien blijkt de transcriptie van GRABMANN niet feilloos te zijn; na correctie wordt de gelijkenis nog groter, het *incipit* van beide teksten luidt dan aldus:

München, *clm.* 14458, fol. 119ra	Venetië, *Marc.* C.L. VI, 21, fol. 108va
Equivoca dicuntur etc. Liber iste continuari potest ad illa que dicta sunt de universalibus in prohemio sic. ⟨p⟩ostquam porfirius determinavit naturam et conpletam noticiam universalium, scilicet generis speciei etc., que valent ad cognicionem predicamentorum ut in porfirio dictum fuit, in hoc libro est intencio aristotelis determinare de predicamentis.	Equivoca dicuntur quorum solum nomen etc. Iste liber continuari potest ad illa que dicta sunt de universalibus sic. postquam porphirius determinavit materiam et conpletam noticiam quinque universalium, scilicet generis et speciei etc., que valent ad cognicionem predicamentorum ut in principio fuit dictum, in isto libro est intencio aristotelis determinare de predicamentis.

Beide teksten lopen parallel door, zij het met een aanzienlijk aantal varianten. Wel geeft reeds op fol. 119ra de tekst van München paragrafen die in

---

[15]) Martin GRABMANN, *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus (Abhandl. der Preuss. Akad. der Wissensch.* Philos.-hist. Klasse, 1937, 5), Berlijn 1937, blz. 16-24; vgl. Id., *Mittelalterliches Geistesleben,* III, blz. 102, 108, 246. *Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae monacensis,* II, II, München 1876, blz. 175. Ook deze tekst raadpleegden wij persoonlijk.

[16]) M. GRABMANN, *Bearbeitungen und Auslegungen...,* blz. 23-24.

die van Venetië niet voorkomen; het omgekeerde doet zich eveneens voor, terwijl er voortdurend een groot aantal passages geheel parallel blijven gaan. Aldus tot het einde van het commentaar, waarvan het *explicit* luidt: *...aut ut possessum non mensuratum; sic est septimus modus. Explicit explicitat, qui nunc vult cedere temptat* [17]). Wij hebben kennelijk met twee redacties of bewerkingen van een zelfde tekst te doen. Aangaande de uiteindelijke herkomst van beide handschriften valt weinig met zekerheid te zeggen. De codex van Venetië, die door één hand geschreven werd en waarvan de *Copia* een betrekkelijk klein onderdeel is, werd zeker aan deze zijde van de Alpen geschreven; die van München kan zeer goed uit Frankrijk stammen en uit het Parijse milieu afkomstig zijn, daar veel boeken van Sankt Emmeram in Frankrijk werden aangekocht, terwijl bovendien bekend is dat in 1319 abt Balduinus persoonlijk de pauselijke curie te Avignon bezocht [18]).

GRABMANN beschrijft elders een andere Münchense codex die dezelfde tekst bevat en zelfs nog meer dat voor ons onderzoek van belang is [19]). *Clm.* 4378 is een uit de bibliotheek van Sankt Ulrich te Augsburg afkomstig vijftiende-eeuws papierhandschrift. Wij laten hier volgen hetgeen GRABMANN uit deze codex vermeldt, aangevuld en gecorrigeerd met behulp van microreproducties:

1r Commentum magistri Thome in Isagogas Porfirii. Commentum magistri Thome *cuiusdam in Erfordia apud Scotos quondam regentis* in Predicamenta Aristotelis. *Aliud commentum in Predicamenta. Commentum in quinque tractatus Petri Hispani* [20]).

2r Incipit expositio Porphirii. Capitulo de movente innuit Philosophus, tertio De anima, quod unumquodque naturaliter debet regi...

23v ...illa quae dicta sunt de universalibus sufficiant provectis, sed sequentia sunt necessaria pueris, etc. Anno Domini MCCCXLIII in die Philippi et Jacobi apostolorum completa est per manum Petri in civitate Nurnberg. Explicit expositio Porfirii optime edita a magistro Thoma. Auctoritas est summa imitatione digna vel sermo imitatione dignus.

24r Commune quidem. Postquam Porphirius determinavit de quinque predicabilibus sive universalibus, et hoc secundum se et absolute, hic intendit determinare de eis secundum tam communitatem quam differentiam...

28r ...tamen animal, quod est genus, nominat omnes species, licet confuse. Explicit capitulum de communitatibus.

29r Equivoca dicuntur. Liber iste continuari potest ad ista que dicta sunt de universalibus in Porphirio sic...

---

17) Anders dan te Venetië, waar het *explicit* luidt: *...isti qui usitati sunt, sunt isti enumerati. Et dicit Simplicius in fine sui Commenti: Terminavi librum meum, adoptans in spectatoribus cerciorem dari intellectum. Explicit liber Predicamentorum.*

18) Wij danken prof. Paul LEHMANN te München voor deze aanwijzingen. Zie *Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae monacensis,* II, II, blz. 116, bij *cod.* 14002.

19) M. GRABMANN, *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus,* blz. 42-44. Placidus BRAUN, *Notitia historico literaria de codicibus manuscriptis in bibliotheca liberi ac imperialis monasterii Ordinis S. Benedicti ad SS. Udalricum et Afram Augustae,* II, Augsburg 1792, blz. 35-36. *Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae monacensis,* I, II, München 1875, blz. 155. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben,* I, blz. 124; III, blz. 223. Dank zij de leiding van het De Wulf-Mansion-Centrum van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte der Leuvense Universiteit werd het ons mogelijk gemaakt te beschikken over microreproducties der vermelde teksten.

20) De hier gecursiveerde woorden zijn door een latere hand toegevoegd.

66v ...aut ut posessum non mensuratum; sic est septimus modus. Et sic est completum. Explicit expositio bona et utilis super librum Predicamentorum Aristotelis edita a magistro Thoma. Scripta a Petro anno Domini MCCCXLIII in Nurnberg, anno sue etatis 70. Et eiusdem dicta super Porfirio. Puntschuech.

Het is GRABMANN ontgaan dat het *Categorieën*-commentaar hetzelfde *incipit* en *explicit* heeft als de reeds besproken tekst. De redactie van het commentaar blijkt, zoals het *explicit* reeds doet vermoeden, gelijk te zijn aan die van *clm.* 14458, fol. 119-133. Hetgeen fol. 2r-28r bevatten vormt wel één geheel, getuige mede de inhoudsopgave op fol. 1r en het feit dat de te commentariëren tekst van Porphyrius gewoon verder gaat; het gedeelte dat op fol. 24r aanvangt *(Commune quidem)* konden wij terugvinden in het *Isagoge*-commentaar dat in het Venetiaans handschrift aan Zeger van Kortrijk wordt toegeschreven [21]), *incipit* en *explicit* van beide teksten zijn verschillend [22]). *Magister* Thomas, die tweemaal in een *explicit* van deze codex genoemd wordt evenals in de inhoudsbeschrijving van fol. 1r, en dan met de latere toevoeging *cuiusdam in Erfordia apud Scotos quondam regentis,* is kennelijk Thomas van Erfurt, van wie GRABMANN heeft aangetoond dat de onder Scotus' naam overgeleverde *Grammatica speculativa* van zijn hand is [23]). Rond 1300 was hij *magister* en *regens* van de scholen *Sancti Severi* en bij de Schotten te Erfurt, waar hij hoog in aanzien stond. Zijn titel van *magister artium* kon hij enkel behalen aan de *Facultas artium* ener universiteit; daar Duitsland er destijds nog geen had, is het waarschijnlijk dat hij voor het bekomen daarvan te Parijs studeerde. Aangaande de intellectuele stromingen te Erfurt is het de moeite waard op te merken dat er, evenals te Parijs, in de dertiende eeuw de studie der klassieke auteurs bloeide, welke in de veertiende verdrongen werd door die der aristotelische wijsbegeerte, juist zoals te Parijs de literatuur de plaats moest ruimen voor de *disciplinae speculativae;* parallel met de klachten van Henri d'Andély in het Franse centrum lopen die van Nikolas von Bibra voor wat Erfurt betreft [24]).

Een omstreeks 1350 gekopieerd perkamenthandschrift der *Amploniana* te Erfurt (Q 266) bevat de volgende inhoudsbeschrijving, waarin wij, met SCHUM maar iets uitvoeriger, *incipit* en *explicit* der teksten opnemen [25]):

---

21) Ms. Venetië, *Marc.* C.L. VI, 21 (= 2461), fol. 100va.

22) Te Venetië in genoemd handschrift *incipit* en *explicit: Incipit copia magistri Sugeri de Curtraco super veterem logicam totam. Circa finem octavi Metaphisice scribit Commentator quod qui tollit ab entibus proprias operaciones, tollit ab eis proprias formas...* (fol. 92ra). *...quinque universalium, quia, pro et, et ad tradiscionem communitatis, suppleas quinque universalium. Explicit liber Porphirii* (fol. 108ra).

23) De meest volledige uiteenzetting geeft hij in: *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus.*

24) M. GRABMANN, *Thomas von Erfurt...,* blz. 45-47. G. WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai,* blz. (40)-(42).

25) Wilhelm SCHUM, *Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt,* Berlijn 1887, blz. 511; door ons aangevuld met behulp van microreproducties.

In hoc volumine continetur:
1r-7v Primo glosa bona super Porphirium.
Inc.: Capitulo de movente innuit Philosophus, tertio De anima, quod unumquodque naturaliter debet regi...
Expl.: ...non consequenciale sit, est accidens.
8r-20r Item super predicamenta.
Inc.: Equivoca dicuntur. Liber iste continuari potest ad illa...
Expl.: ...aut ut possessum non mensuratum; et sic est sextus modus. Et in hoc terminatur Thomas super predicamenta.
20v-38v Item super periermenias.
Inc.: Sicut dicit Alphorabius de ethimoloya...
Expl.: ...homo non est malus, tunc respondet similiter. Explicit Heberspach.
39r-46r Item super sex principia.
Inc.: Plato scribit in Thimeo quod inter...
Expl.: ...ideo eciam quando homo.

De eerste tekst heeft hetzelfde *incipit* als de eerste van het hiervoor vermelde handschrift *clm.* 4378; het *explicit* is anders, maar bij onderzoek blijkt dat in beide gevallen het commentaar slechts gaat tot het hoofdstuk *Commune quidem* van de *Isagoge*-tekst, waarop dan in de Münchense codex de rest van het commentaar als in een nieuw hoofdstuk volgt. De tekst van het *Categorieën*-commentaar is dezelfde als die reeds in beide Münchense handschriften werd aangetroffen; evenals in *clm.* 4378 wordt het ook hier aan een Thomas toegeschreven. De twee laatste teksten van *Ampl.* Q 266 zijn ons verder niet bekend.

Nog belangrijker voor ons onderzoek is F 135 van eveneens de *Amploniana* te Erfurt [26]). Van de eerste negentig papieren folio's bevatten fol. 1-84v logische geschriften van o.a. Heytesbury, Bradwardine, Swineshead en Collingham, gedateerd 1337; fol. 85-90v geven een *Commentum super divisionibus Boecii,* van een Duitse hand; deze laatste bladzijden bevatten de aantekening: *collectum per Amplonium;* op fol. 17r vinden wij: *emptum per me Amplonium de Berka 1399 12ª die mensis marcii.* Na dit papieren gedeelte volgen fol. 91-139 van perkament; volgens SCHUM zijn zij door een Engelse hand van het begin der veertiende eeuw beschreven; zij bevatten, volgens de opgave van het handschrift zelf:

Commenta beati Thome de Aquino super veteri arte, videlicet:
91r-105r Super Ysagogis Porphirii.
Inc.: Circa finem octavi Metaphisice...
Expl.: ... accidens separabile et proprium. Expliciunt scripta super Porphirium.
105r-125r Super Predicamenta Aristotelis.
Inc.: Equivoca dicuntur... Iste liber continuari potest ad illa...
Expl.: ...cerciorem dari intellectum. Explicit liber Predicamentorum.
125r-139v Super libris Peryermenias Aristotelis.
Inc.: Primum oportet constituere... Inter libros tocius logice...
Expl.: ...sunt opposita circa idem [27]).

26) W. SCHUM, *Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt,* blz. 88-89.

27) De tekst eindigt dus niet op fol. 129, hetgeen de kataloog van SCHUM geeft. - Voor de geschiedenis van het handschrift kan men, met SCHUM, vermelden dat op fol. 139v een door een Duitse hand uit de tweede helft der veertiende eeuw geschreven aantekening voorkomt.

Het *incipit* van alle drie de commentaren is gelijk aan die van het Venetiaans handschrift, bovendien het *explicit* van het *Categorieën*-commentaar; ook de redactie van dit laatste is overeenkomstig die van Venetië, niet overeenkomstig de redactie der vermelde codices *clm*. 14458, *clm*. 4378 en *Ampl*. Q 266. Het *explicit* van beide andere teksten konden wij noch in de tekst van Venetië noch elders vinden [28]). Het *Perihermeneias*-commentaar van deze Erfurtse tekst bevat grote stukken die letterlijk gelijk zijn aan de Venetiaanse. Wel is het veel korter, waarvoor twee redenen gevonden worden: vooreerst konden wij vaststellen dat de letterlijke tekstbehandeling die in de Venetiaanse versie van het commentaar steeds een aanzienlijke plaats inneemt bij de uiteenzetting van elke pericope van *Perihermeneias*, hier niet gevonden wordt; verder is in het Erfurts handschrift het laatste deel van het commentaar veel korter geredigeerd. Auteur van deze teksten is zeker niet Thomas van Aquino, van wie ons geen verhandelingen als de onderhavige bekend zijn; bovendien wordt op de eerste bladzijden van het *Perihermeneias*-commentaar, in het handschrift van Venetië en in dat van Erfurt, driemaal Thomas van Aquino uitdrukkelijk aangehaald [29]). Een mogelijke verklaring zou kunnen zijn dat in het door de kopist van *Ampl*. F 135 gebruikte exemplaar, of in een vroeger, enkel 'Thomas' als auteur genoemd werd, zoals in *Ampl*. Q 266 en *clm*. 4378, en dan misschien niet eens voor alle drie de teksten. Overigens schijnt *beati Thome de Aquino* te wijzen naar vóór 1323, het jaar van Thomas' heiligverklaring [30]).

Trachten wij ons thans een oordeel te vormen over de auteur of de auteurs der vijf handschriften, voor zover dat voor ons onderzoek van belang is. Hierbij zij opgemerkt dat wij Thomas van Aquino als mogelijke auteur van de teksten van *Ampl*. F 135 uitsluiten, en voor hem 'Thomas' (van Erfurt?) als handschriftelijk betuigd onderstellen. Wij beschikken dan over het volgende materiaal, voor wat de teksten aangaat die in het Venetiaans manuscript worden ingeleid met: *Incipit copia magistri Sugeri de Curtraco super veterem logicam totam:*

1. De serie der drie commentaren van Venetië wordt op enigerlei wijze ook aangetroffen in *Ampl*. F 135, en wel als van 'Thomas'; het deel, gewijd aan *Perihermeneias*, is in beide handschriften grotendeels letterlijk hetzelfde, het commentaar op de *Categorieën* is in beide gelijk. De twee handschriften stammen blijkbaar uit dezelfde tijd.
2. Genoemd *Categorieën*-commentaar komt in een andere, maar verwante, redactie voor in *clm*. 14458, *clm*. 4378 en *Ampl*. Q 266. Ook deze handschriften zijn van ongeveer dezelfde tijd, de eerste helft van de veertiende eeuw. Het *Categorieën*-commentaar is aldus, in twee redacties, alles bijeen

---

[28]) *Explicit* van het *Isagoge*-commentaar te Venetië zie noot 22; dat van het *Perihermeneias*-commentaar luidt er: *...bene tamen contingit verum dicere, suppleas contraria fieri, circa eumdem, suppleas successive, etc. Explicit liber periarmenias* (fol. 158va).

[29]) In het commentaar op de regels 16a 1-2, 16b 6-10, 16b 10-11.

[30]) Zowel in de Venetiaanse als in de Erfurtse tekst vinden wij op de eerstgenoemde plaats *frater Thomas*, hetgeen eveneens slaat op vóór 1323.

vijfmaal betuigd. De tekst van Venetië doet als auteur onderstellen Zeger van Kortrijk; *Ampl.* F 135, *Ampl.* Q 266 en *clm.* 4378 geven als auteur 'Thomas', waaraan in de inhoudsopgave van laatstgenoemd handschrift werd toegevoegd *cuiusdam in Erfordia apud Scotos quondam regentis;* de tekst van *clm.* 14458 wordt (door een tweede hand) aan *magister* Johannes Swevus toegeschreven.

3. Een deel van het *Isagoge*-commentaar van Venetië schijnt ook voor te komen in *clm.* 4378, daar blijkbaar bedoeld als afkomstig van *magister* 'Thomas'. *Ampl.* Q 266 bevat een commentaar op het eerste deel der *Isagoge* met hetzelfde *incipit* als *clm.* 4378, fol. 2r-23v, in dit laatste handschrift uitdrukkelijk toegekend aan *magister* 'Thomas'. Alvorens meer over deze *Isagoge*-commentaren te kunnen zeggen, zou een gedetailleerde studie van de vier betreffende teksten moeten ondernomen worden.

Schematisch kan men het gevondene als volgt samenvatten [31]):

Ventetië, *Marc.* C.L. VI, 21	Isagoge a en b Categorieën V Perihermeneias	magister Sugerus de Curtraco
Erfurt, *Ampl.* F 135	Isagoge a en b Categorieën V Perihermeneias	beatus Thomas de Aquino
München, *clm.* 4378	Isagoge a	magister Thomas
	Isagoge b	
	Categorieën M	magister Thomas (de Erfordia)
Erfurt, *Ampl.* Q 266	Isagoge a	
	Categorieën M	Thomas
München, *clm.* 14458	Categorieën M	magister Johannes Swevus

Gegeven de inlichtingen uit de handschriften, blijft het auteurschap der commentaren onzeker. Zonder twijfel dient men voor alle drie de verhandelingen rekening te houden met de mogelijkheid van verschillende bewerkingen van een oorspronkelijke tekst. Studie van de inhoud der handschriften zelf zal verder licht kunnen brengen. Voor het *Perihermeneias*-commentaar verrichtten wij dit werk, waarvan het resultaat sterk ten gunste van de aldaar als auteur van de gehele *Copia* genoemde Zeger van Kortrijk schijnt uit te vallen. Een zeer waardevol argument wordt ontleend aan de onderlinge verwijzingen tussen dit commentaar en *Ars priorum*, dat wel met zekerheid van Zegers hand is [32]); in de richting van Zegers auteurschap wijzen verder de leer, de behandeling van de stof, woordelijke overeenkomsten, en het gebruik van andere auteurs; tenslotte treffen wij in de *accessus* van het commentaar op het *Liber sex principiorum*, waarvan vijf kolommen over zijn, een *divisio logicae* aan die bijna gelijkluidend gevonden wordt in *Ars priorum* [33]).

---

31) De letters a en b bij *Isagoge* geven het commentaar aan vóór of na het lemma *Commune quidem;* V en M bij *Categorieën* betekenen de Venetiaanse of Münchense redactie van dit commentaar.

32) Zie blz. 163.

33) In de uitgave van WALLERAND blz. 8, regels 11-20.

Is het aldus mogelijk, de kwestie van de authenticiteit, althans van het *Perihermeneias*-commentaar, ten gunste van Zeger op te lossen, een onderzoek naar de bronnen van dit werk stelt met des te meer klem de vraag naar de originaliteit van zijn commentaar; en die van de authenticiteit komt daardoor in een ander licht te staan.

Literaire bronnen van het Perihermeneias-commentaar

Reeds THUROT stelde vast, aangaande het onderwijs in de vakken die zijn belangstelling hadden gaande gemaakt, dat de gewoonlijk nog zeer jonge *magistri* der dertiende- en veertiende-eeuwse universiteiten onderricht gaven met behulp van hun eigen studenten-aantekeningen; daardoor maakt hij het aannemelijk, dat men vaak bij zeer verschillende auteurs zo goed als dezelfde zaken behandeld vindt, en wel in bijna gelijke termen [34]). Ten gevolge daarvan is het thans in veel gevallen onmogelijk uit te maken, wat in deze verhandelingen aan iedere auteur toekomt; wij kennen vaak noch degenen die onmiddellijk voorafgingen aan een bepaalde persoon wiens werk bewaard bleef, noch degenen die op hem volgden; zij die van minder belang waren of als zodanig aangezien werden, raakten spoedig in vergetelheid, hun geschriften werden niet meer gekopieerd en gingen dikwijls verloren. THUROT maakt in deze samenhang een leerzame vergelijking met de hedendaagse schoolboeken.

Zegers *Perihermeneias*-commentaar, evenals geheel zijn oeuvre, kan zeker aanleiding geven tot soortgelijke opmerkingen. Toch menen wij, mede door hetgeen de auteur zelf herhaaldelijk te verstaan geeft, de sluier een weinig te kunnen oplichten en zo enige gegevens naar voren te kunnen halen die waarde bezitten voor de literatuurgeschiedenis van de betreffende tak van middeleeuwse wetenschap; uiteraard met alle reserve die in acht genomen dient te worden, zolang niet een veel breder terrein is onderzocht. Achtereenvolgens bespreken wij de als bronnen genoemde commentaren van *Perihermeneias*, de citaten van Aristoteles, de overige citaten, de gebruikte Latijnse tekst van *Perihermeneias*, en hetgeen over de bronnen kan blijken uit de opbouw van het commentaar.

Commentaren van Perihermeneias

Zeger van Kortrijk blijkt gaarne naar bronnen te verwijzen. In zijn *Perihermeneias*-commentaar vermeldt hij zeer vaak het commentaar van Ammonius, vaak dat van Boëthius en van Albert de Grote, enige malen ook dat van Thomas van Aquino [35]), en verder auteurs die hij blijkbaar uit deze commentaren kent.

---

34) Charles THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge (Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques* XXII, 2), Parijs 1868, blz. 96.

35) De volgorde dezer vier auteurs werd gekozen volgens de frequentie waarmee hun namen worden aangehaald; ook een eerste lezing van Zegers tekst schijnt te suggereren dat de samensteller te werk gaat met een waardeschaal in deze volgorde; het is bovendien een chronologische rangschikking.

In geheel het commentaar, van het begin tot het einde, wordt tot 88 maal toe een beroep gedaan op Ammonius, waarvan 12 maal onder de naam van *Commentator* of met verwijzing naar zijn *Commentum*. Er zijn in de loop van Zegers verhandeling nog veel meer door Ammonius beïnvloede passages aan te wijzen, maar die niet als zodanig worden aangeduid.

Het is bekend, dat Willem van Moerbeke Ammonius' commentaar ten behoeve van Thomas van Aquino uit het Grieks in het Latijn vertaalde[36]). Van deze vertaling zijn vier handschriften teruggevonden, waarvan één afkomstig uit de bibliotheek van de Sorbonne. Vergelijking van deze vertaling met hetgeen Zeger uit Ammonius vermeldt, schijnt er op te wijzen dat hij haar ofwel niet ofwel zeer vrij gebruikt heeft[37]). Wij laten enkele voorbeelden volgen[38]):

Ammonius (Busse, $100_{8\text{-}11}$)	Zeger van Kortrijk (fol. 142vb)
Opus enim prosdiorismorum, ut saepe diximus, est significare differentiam quae secundum multitudinem contentorum sub subiecto velut participantium vel non participantium eo quod in propositione praedicato.	Et dicit Ammonius de omnibus signis universalibus tam affirmativis quam negativis, quod signa sunt determinationes et adiectiones coordinatae subiectis, significantes qualiter praedicatum se habet ad multitudinem suppositorum subiecti.
Ammonius (Busse, 130_{27}-131_{7})	**Zeger van Kortrijk (fol. 145vb)**
Hoc tamen theorema quod nunc ab Aristotele movetur videtur mihi esse logicum, secundum veritatem tamen ad omnes partes philosophiae est necessarium; secundum enim moralem philosophiam omnino necesse praeaccipere quod non omnia sunt et fiunt ex necessitate, sed sunt quaedam et in nobis, quoniam enim ut domini operationum quarumdam existentes et in nobis eligere vel non eligere quaedam et operari vel non, has quidem laudabiles has autem vituperabiles esse electionum et operationum dicimus, et provocare quidem amicos volumus ad pulchras et bonas operationes, revocare autem a contrariis. Quinimmo et ad physiologiam opportunum videtur theorema. Quaeret enim et physiologus si omnia ex necessitate fiunt quae fiunt, aut aliqua et a fortuna et a casu. Et ad logicam methodum eodem modo; hoc enim ipsum est quod nunc quaeritur si omnis contradictio determinate divi-	Et respondet ⟨Ammonius⟩ ad hoc, dicens istud: Theorema mihi videtur pulcherrime logicum, et ad multas alias partes philosophiae pertinet, quia quasi ad omnes. Philosophia enim dividitur in speculativam, practicam et organicam. Ad scientias practicas, puta ad scientias morales, spectat ista quaestio, quia si omnia venirent de necessitate, non oporteret bonos laudare et malos vituperari; et sic periret tota scientia moralis. Valet etiam ad partem speculativam, quod apparet, quia speculativa dividitur in naturalem, mathematicam, et divinam sive metaphysicam. Ad naturalem pertinet, quia secundo *Physicorum* probatur multa esse a fortuna; et ibidem determinatur de casu et fortuna. Ad metaphysicam pertinet, quia ad metaphysicum pertinet declarare secundum quem modum primum principium dirigat et gubernet omnia ista inferiora; et ideo duodecimo *Metaphysicorum* concluditur quod Deus et cae-

36) J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en occident de Boèce à saint Thomas (Bibliothèque thomiste* 29), Parijs 1953, blz. 104-105. Gérard Verbeke, *Ammonius et saint Thomas, Deux commentaires sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, in *Revue Philosophique de Louvain* 54 (1956) 228-253.

37) Wij danken bijzonder prof. G. Verbeke, die ons de voor uitgave gereed gemaakte tekst dezer vertaling ter beschikking stelde.

38) Nummering der bladzijden en regels volgens: *Ammonius, In Aristotelis De interpretatione commentarius*, ed. Alfredus Busse *(Commentaria in Aristotelem graeca* IV, 5), Berlijn 1897.

dit verum et falsum sive est aliqua et indeterminate haec dividens. Porrectum autem theorema et ad primam philosophiam invenies; quaeret enim et theologus secundum quem modum a providentia gubernantur res quae in mundo, et si omnia determinate et ex necessitate fiunt quae fiunt...

lum gubernat ista inferiora... Pertinet etiam ad mathematicam... Pertinet etiam ad partem organicam, id est logicam, quae est sicut organum et instrumentum in aliis scientiis, quia ad aliquam partem ipsius, scilicet ad istam in qua determinatur de enuntiatione, pertinet determinare de oppositione enuntiationum ad invicem...

Ammonius (Busse, $242_{1\text{-}2}$)

...ambulare enim, ut est dicere, potens canis potest et non ambulare incidentes sibi phantasias sequens.

Zeger van Kortrijk (fol. 156rb)

...ut canis, ut dicit Commentator, potest ambulare et non ambulare ex phantasia inexistente.

De voorbeelden werden gekozen uit passages, waar de tekst van Zeger nog het dichtst bij de vertaling van Willem van Moerbeke staat. Zoals hier geeft hij meestal wel ongeveer de gedachte van Ammonius weer, zodat het, op een enkele uitzondering na, steeds mogelijk was de door onze auteur beoogde passage te vinden. Doorgaans blijkt uit hetgeen Zeger zegt, dat hij inderdaad niet bedoelt letterlijk Ammonius aan te halen; soms echter wekt hij de indruk (men zie het tweede voorbeeld), een meer woordelijk citaat te willen geven. In geen van beide gevallen lijkt verwantschap met Moerbekes vertaling strikt aan te tonen. Dat Zeger termen als *prodiorismus* (voor het geijkte *signum* in Boëthius' vertaling en commentaren), *secundum confictionem (secundum placitum* bij Boëthius) of *tertium adpraedicatum (tertium adiacens* bij Boëthius) niet overneemt, bewijst op zichzelf weinig tegen het gebruik van de hier met Zegers tekst vergeleken vertaling: ook Thomas doet dat niet, ofschoon hij deze vertaling zeker benut. Van de andere kant kent Zeger ook wel niet de oorspronkelijke tekst van Ammonius, hij kent geen Grieks: wat hij over deze taal zegt, moet hij aan andere en niet zeer ter zake kundige zegslieden ontleend hebben [39]).

Men kan, alles bijeen genomen, minstens tot het besluit komen dat Zeger (of eventueel de auteur wiens tekst hij als handleiding voor zijn verhandeling gebruikt kan hebben) met Ammonius' commentaar bekend is, zeker met een uitvoerige bewerking of weergave ervan, mogelijkerwijze ook uittreksels. Anderzijds is de gelijkenis met de enige ons bekende Latijnse vertaling niet groot.

Op Boëthius wordt in ons commentaar 27 maal een beroep gedaan. Behoudens twee gevallen was het steeds mogelijk, met grote waarschijnlijkheid vast te stellen op welke passages Zeger doelt. Hoewel soms de verwijzing zowel op het eerste als op het tweede commentaar van Boëthius kan slaan, mag men toch met zekerheid aannemen dat Zeger enkel het tweede gebruikt heeft [40]). Zoals boven reeds voor Ammonius werd aangetekend, zo kan men ook over Boëthius zeggen dat zijn invloed is vast te stellen op

---

39) Bijvoorbeeld over de naam *perihermeneias*, over de Griekse lidwoorden en over de etymologie van *sorex* (als *sine aqua)*, op fol. 137ra, 140rb, 140va.

40) J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en occident de Boèce à saint Thomas*, blz. 100, noot 1, voor Thomas.

een aantal plaatsen waar hij nochtans niet vernoemd wordt. Boëthius zelf heeft voor zijn commentaar overvloedig gebruik gemaakt van Ammonius, ofschoon hij diens naam nooit noemt. Voor wat betreft het gebruik van niet nader vermelde bronnen kan men in Zegers tekst derhalve geregeld zowel aan Ammonius als aan Boëthius denken; enige malen noemt hij uitdrukkelijk Boëthius en Ammonius samen, soms vermeldt hij Boëthius waar hij even goed Ammonius had kunnen noemen.

Zegers werkwijze is zoals die werd aangetroffen waar het Ammonius gold: hij is zeer vrij, gewoonlijk geeft hij de gedachte nagenoeg juist weer, hoewel niet steeds. Een interessant verschil is, dat wij er hier zeker van kunnen zijn, de tekst in handen te hebben waarnaar hij verwijst. Tweemaal geeft hij een (zelfde) letterlijk citaat, dat inderdaad correct is [41]. Tweemaal ook beweert hij een woordelijke aanhaling te geven, hetgeen echter vrij kreupel uitvalt [42]:

Boëthius (MEISER, II, 152_{7-10})

Superioris autem disputationis integrum descriptionis subdidimus exemplar, quatenus quod animo cogitationeque conceptum est oculis expositum memoriae tenacius infigatur.

Zeger van Kortrijk (fol. 143va)

⟨Boëthius⟩ dicens: Figuram ponimus quatenus quod animo menteque conceptum est, etiam oculis explicatum memoriae tenacius infigatur.

Boëthius (MEISER, II, 198_{10-19})

Non autem incommode neque incongrue Aristoteles de rebus altioribus et fortasse non pertinentibus ad artem logicam disputationem transtulit, cum de propositionibus loqueretur. Neque enim esset rectitudinem et significantiam propositionum constituere, nisi hanc ex rebus ita esse probavisset. Praedicativae enim propositiones (ut dictum est) non in sermonibus neque in complexione praedicationum, sed in rerum significatione consistunt.

Zeger van Kortrijk (fol. 145vb-146ra)

Et hoc est quod dicit Boëthius in Commento suo sub his verbis: Non enim incommode de rebus altioribus et non fortasse transcendit disputationem de oppositionibus, transferendo se ad res a quibus trahit ordinem.

De althans grotere gelijkenis dan die welke in Ammonius' geval werd aangetroffen, zou een argument te meer kunnen vormen om te onderstellen dat Zeger de ons bekende Latijnse vertaling van Ammonius niet onder ogen had.

De verhouding van Zegers verhandeling tot die van Albert de Grote ligt geheel anders dan die tot de beide reeds onderzochte commentaren. Van de 19 plaatsen waar Albert geciteerd wordt, zijn er 15 die als een letterlijke aanhaling geboden worden: op één na zijn zij dat ook inderdaad,

---

41) Namelijk: *Si dicam 'homo' rem constituo, si dicam 'non homo' rem constitutam tollo* (fol. 148va, betreft de regels 19b 5-12; fol. 151rb, betreffende 20a 31-40); bij Boëthius: *Boetii Commentarii in librum Aristotelis* περὶ ἑρμηνείας, rec. Carolus MEISER *(Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana)*, II, Leipzig 1880, blz. 259, regels 13-15.

42) De tekst van Boëthius volgens de uitgave van MEISER. Zegers eerste tekst corrigeerden wij; er staat letterlijk: *Figuram ponimus quatenus animo quod menteque conceptum est, esse oculis explicatum...*

zozeer dat zij mogelijk van dienst kunnen zijn voor het vaststellen van de kritische tekst van Alberts *Perihermeneias*, evenals het mogelijk was op enige punten dezer passages Zegers tekst te corrigeren aan de hand van die van Albert. Op de vier resterende plaatsen wordt er eenmaal wel ten onrechte naar Albert verwezen, de overige drie zijn nauwelijks typerend voor Alberts uiteenzetting. Onder de letterlijke citaten zijn er 13 die feitelijk slechts een drietal doorlopende langere passages van Albert geven [43]). Zij staan bovendien vrij los van het commentaar van Zeger zelf, zodat men niet de mogelijkheid behoeft uit te sluiten dat wij hier met latere toevoegingen te doen hebben, die bij een volgende transcriptie in de tekst werden opgenomen [44]). In ieder geval blijft de vraag open, of Zeger (of eventueel zijn zegsman) over de gehele tekst van Albert beschikte.

Thomas van Aquino wordt driemaal uitdrukkelijk vermeld, en wel correct [45]). Bij nader toezien blijkt evenwel, dat Zeger Thomas nagenoeg op de voet volgt vanaf het begin tot regel 19b31 in de tekst van Aristoteles (waar Thomas' *expositio* eindigt). Zeer vaak stemmen vrij lange passages bijna woordelijk overeen met Thomas' tekst; ook hier was het mogelijk in enkele gevallen de juiste lezing vast te stellen met behulp van Thomas, en wellicht heeft Zegers tekst waarde om die van Thomas mede te bepalen. Een indruk van hetgeen wij voortdurend vinden, kan het volgende voorbeeld geven [46]):

Thomas van Aquino (I, L. VII, n. 2-3)	Zeger van Kortrijk (fol. 140vb)
Ubi considerandum est quod Aristoteles mirabili brevitate usus, et divisionem orationis innuit in hoc quod dicit *non omnis oratio est enunciativa*, et definitionem enunciationis in hoc quod dicit *sed in qua verum vel falsum est:* ut intelligatur quod haec sit definitio enunciationis *enunciatio est oratio, in qua verum vel falsum est*. Dicitur autem in enunciatione esse verum vel falsum sicut in signo intellectus veri vel falsi, sed sicut in subiecto est verum vel falsum in mente, ut dicitur VI *Metaphysicae*, in re autem sicut in causa, quia ut dicitur in *Praedicamentorum* ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est.	Primo igitur utens mirabili ⟨brevitate⟩ simul innuit diffinitionem enuntiationis et divisionem orationis: et per hoc quod dicit *non omnis enuntiativa* innuit divisionem orationis, per hoc quod dicit *in qua verum vel falsum est* innuit diffinitionem enuntiationis... Propter quod orationem enuntiativam de qua intendit, diffinit per verum et falsum, dicens: *enuntiativa oratio est in qua verum vel falsum invenitur sicut in signo*. Verum autem et falsum inveniuntur in mente sicut in subiecto, ut dicitur septimo *Metaphysicorum;* in re autem inveniuntur sicut in causa, quia in *Praedicamentis* dicitur: ab eo quod quod res ⟨est⟩ vel non est, dicitur oratio vera vel falsa.

Of elders, waar Thomas zelf wordt aangehaald.

Thomas van Aquino (I, L. V, n. 3)	Zeger van Kortrijk (fol. 139rb)
Potest etiam aliter dici quod quia verbum importat compositionem, in qua perficitur	Thomas Expositor solvit aliter, dicens quod verbum importat quamdam compositionem

43) Namelijk uit zijn *Perihermeneias*, Liber I, tractatus V, cap. 1, 2, 6 (*Alberti Magni Opera omnia*, cura A. Borgnet, I, Parijs 1890, blz. 413a-414a, 415a, 421b-423b); bij Zeger fol. 143rb-va, 147vb-148ra.

44) Dit geldt ook voor een aanhaling uit Alberts Liber II, tractatus I, cap. 5 (uitgave Borgnet, blz. 434a-b) op fol. 151vb.

45) Achtereenvolgens als *frater Thomas, Thomas Expositor* en *Expositor* (fol. 137ra, 139rb, 139va); vgl. noot 29 en 30.

46) Wij houden ons voor Thomas aan de tekst der *Leonina*-uitgave.

oratio verum vel falsum significans, maiorem convenientiam videbatur verbum habere cum oratione, quasi quaedam pars formalis ipsius, quam nomen, quod est quaedam pars materialis et subiectiva orationis; et ideo oportuit iterari.

in qua perficitur oratio significans verum vel falsum; quia igitur verbum videbatur maximam convenientiam habere cum oratione, cum sit pars quasi formalis, ideo oportuit repetere hanc differentiam *cuius nulla pars significat separata,* ut specialiter appareret distinctio verbi ab oratione.

Indien wij beide commentaren naast elkaar leggen, valt het op, dat Zeger Thomas niet pleegt te volgen waar deze langere wijsgerige uiteenzettingen inlast, terwijl hij juist dan in zulk een samenhang zelf meer persoonlijke stukken bijvoegt, zij het doorgaans met beroep op andere auteurs, of zo dat hij althans met *quidam* in debat treedt. Overigens kan men enige malen vaststellen dat hij bij het vernoemen van een anoniem auteur blijkbaar Thomas op het oog heeft; wij menen dat zulks is aan te tonen voor een *aliter solet exponi* betreffende een kwestie van indeling van de tekst van Aristoteles [47]), en voor twee tekstbehandelingen in het begin van het tweede boek [48]).

Thomas heeft de commentaren van Ammonius en Boëthius overvloedig gebruikt, meer dan hij uitdrukkelijk zegt [49]); dat hij het werk van Albert de Grote kent is niet waarschijnlijk [50]). Van de negen maal dat hij Ammonius noemt, gaat Zeger zes maal met hem mee [51]); van de acht keren dat hij Boëthius vermeldt, volgt Zeger hem vier of vijf maal [52]). Het is echter zeer opvallend dat hij in veel van de gevallen waar hij Ammonius, en soms ook waar hij Boëthius noemt, een vrij letterlijke parafrase van Thomas geeft, die daar dan ook feitelijk deze auteurs volgt. Zeger zelf moet dus geweten hebben, uit eigen studie van Ammonius en Boëthius of uit een tekst die hij voor zijn commentaar volgt, eventueel een tekst van Thomas zelf die van glossen voorzien was, dat genoemde uitspraken van Ammonius of Boëthius stamden. Het is vooralsnog niet mogelijk uit te maken of Zeger zich ervan bewust was, van zo nabij Thomas te volgen.

De kwestie van de afhankelijkheid ten opzichte van Thomas wordt nog meer gecompliceerd waar het gaat om het deel van het commentaar waar van Thomas geen tekst meer voorhanden was. Het commentaar van Zeger loopt over deze grens door zonder opvallende veranderingen, zij het ook dat het iets korter wordt, maar dat is eveneens bij Ammonius en Boëthius

---

47) Namelijk van de regels 17a 9-20 (fol. 141va-b); vgl. Thomas, I, L. VIII, n. 17.

48) Betreffende de regels 19b 19-24 (fol. 148vb en 149ra); vgl. Thomas, II, L. II, n. 3-4 en n. 7-12.

49) J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en occident de Boèce à saint Thomas,* blz. 100-101.

50) J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...,* blz. 101-102.

51) Voor de plaatsen bij Thomas zie: J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...,* blz. 99, noot 2. Zeger volgt Thomas' vermeldingen in I, L. IV, n. 16 (fol. 138rb), I, L. IV, n. 13 (fol. 138vb), I, L. V,n. 3 (fol. 139rb), I, L. VI, n. 4 (fol. 140rb), I, L. VIII, n. 21 (fol. 141vb), I, L. IX, n. 7 (fol. 142rb). Hij volgt hem niet in I, L. V, n. 19; I, L. XI, n. 9; II, L. II, n. 8.

52) De plaatsen bij Thomas: J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...,* blz. 99, noot 2. Zeger volgt Thomas' vermeldingen in I, L. I, n. 3 (fol. 137ra), I, L. IV, n. 13 (fol. 139ra), I, L. V, n. 9 (fol. 139rb), I, L. VIII, n. 14 (fol. 141va); misschien II, L. II, n. 12 (fol. 149ra). Hij volgt hem niet in I, L. II, n. 10; I, L. VIII, n. 21; I, L. XIV, n. 8.

het geval, mede door het feit dat de tekst van *Perihermeneias* zelf uitvoeriger wordt. Alleen valt wellicht aan te tekenen, dat vanaf regel 19b31 Zeger naast enige citaten uit Aristoteles nog bijna uitsluitend Ammonius als *auctoritas* (35 maal) noemt; dat is de enige thans voor ons aanwijsbare bron. Voor zover wij konden nagaan, is de tekst van Zeger vanaf regel 19b31 verwant aan het vervolg van Thomas' commentaar dat in *cod. Urb.* 214, fol. 233v aan Robertus de Vulgarbia (Robert Kilwardby?) toegeschreven wordt, en dat ook in *Vatic.* 2115 voorkomt [53]).

Er zijn enige antieke auteurs, al dan niet van *Perihermeneias*-commentaren, die door Ammonius en Boëthius of alleen door Boëthius in hun commentaren geciteerd worden. Het zijn Plato, Alexander van Aphrodisia, Theophrastus, Aspasius, Syrianus en Porphyrius. Wij treffen hen ook aan bij Zeger van Kortrijk, evenals bij Thomas van Aquino [54]). Het is niet met zekerheid vast te stellen, langs welke weg elk van deze verwijzingen in Zegers tekst terecht kwam. Zoals voor Thomas' gebruik van deze auteurs, schijnt het voor Zeger wel uitgesloten, ook al wegens hetgeen hij van hen naar voren brengt, dat hij een van deze aangehaalde werken onder ogen heeft gehad [55]). Er zijn citaten of vermeldingen die alleen van Ammonius, alleen van Boëthius, of zelfs alleen van Thomas kunnen stammen. Voor wat Thomas betreft is bijzonder interessant de melding die Zeger maakt van Joannes Grammaticus, waarvoor zeker Syrianus te lezen is (uit Boëthius), maar die in de tekst van Thomas als Joannes Grammaticus voorkomt [56]); dit is een reden te meer om rechtstreekse of althans middellijke beïnvloeding van een (hier reeds corrupte) tekst van Thomas' commentaar voor Zeger aan te nemen. Ten slotte valt aan te tekenen, dat de verwantschap van de commentaren van Ammonius, Boëthius, Thomas en Zeger ook hierdoor duidelijk aan het licht komt, dat het telkens juist dezelfde passages zijn waar zij de hier opgesomde antieke schrijvers in hun verhandelingen betrekken [57]).

De citaten van Aristoteles

Naast tal van zinswendingen van aristotelische herkomst wordt in het hier onderzochte *Perihermeneias*-commentaar 64 maal een uitdrukkelijk beroep gedaan op werken van Aristoteles buiten *Perihermeneias* zelf; 29 daarvan betreffen het *Organon;* de meeste andere zijn uit de *Physica, De anima*

---

53) Vgl. de *Leonina*-uitgave van Thomas' commentaar, blz. 84b, noot o.

54) Men zie de registers van de Ammonius-uitgave van BUSSE, van de Boëthius-uitgave van MEISER, en voor Thomas: J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...*, blz. 99, noot 1. Zeger noemt niet vier auteurs die Thomas ieder eenmaal, waarschijnlijk uit Boëthius, citeert: Andronicus, Diodorus, Philo en Herminus (ISAAC, blz. 99, noot 1).

55) Voor Thomas zie: J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...*, blz. 98-100. Zeger zegt voor Porphyrius eenmaal uitdrukkelijk: *Porphyrius..., ut dicunt Boëthius et Ammonius* (fol. 141ra, betreft de regels 17a 8-9).

56) I, L. VI, n. 4 (bij Zeger: fol. 140ra). Vgl. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...*, blz. 108-109 en blz. 99, noot 1.

57) Vooral de passages 16b 23, 17b 27-28, 17a 22-26, 17b 6-8, 19b 22-26.

en de *Metaphysica;* driemaal wordt verwezen naar eenzelfde tekst uit de *Politica,* éénmaal naar *De generatione animalium.*

Opgemerkt zij hierbij dat men de meeste citaten die niet het *Organon* betreffen, zou kunnen karakterizeren als routine-citaten, die niet bewijzen dat de auteur het aangehaalde werk persoonlijk bestudeerd heeft, maar die tot het gemeengoed behoren dat men in alle scholastieke verhandelingen en commentaren aantreft; vaak zijn zij gelijk te schakelen met boven vermelde zinswendingen van aristotelische strekking.

Een deel van deze citaten vindt men ook bij Thomas van Aquino, slechts zelden bij Ammonius of Boëthius. Voor wat de *Metaphysica* aangaat, valt aan te stippen dat boek Λ tweemaal als XIe en eenmaal als XIIe genoemd wordt [58]; nergens vinden wij een verwijzing naar boek K, dat ten tijde van Zeger echter zeker bekend was; XI kan een verschrijving zijn van de kopist, of eventueel er op wijzen dat onze auteur over een oudere vertaling beschikte, waarbij dan in zijn commentaar XI eenmaal door een kopist in XII zou veranderd zijn; boek Z is steeds VII, H VIII, Θ IX, E wordt éénmaal vermeld, en wel als VII (Thomas zegt hier VI) [59].

De citaten uit het *Organon,* waarvan alle delen benut zijn, schijnen in het algemeen te wijzen op een meer persoonlijke kennis van deze werken; in het bijzonder geldt dit voor de *Analytica priora,* dat 12 maal vermeld wordt; wij konden de behandeling van deze plaatsen terugvinden in Zegers *Ars priorum,* hetgeen, zoals gezegd, een argument te meer biedt om ons commentaar toe te kennen aan Zeger van Kortrijk, wiens auteurschap van *Ars priorum* uit de handschriften afdoende wordt aangetoond [60]; wel zijn 10 van deze 12 citaten genomen uit het eerste boek der *Analytica,* doch ook *Ars priorum* behandelt vooral dit boek. Van de andere kant geven de citaten van *Perihermeneias* in de gepubliceerde werken van Zeger er blijk van, dat de auteur belang stelt in dezelfde kwesties als die welke in ons commentaar, in aansluiting bij de tekst, te berde gebracht worden [61].

De overige citaten

Een aantal auteurs die wij niet in het commentaar van Thomas van Aquino vinden, treffen wij bij Zeger van Kortrijk aan in passages waar hij, in vergelijking met Thomas, enigszins eigen wegen gaat. Dit geldt vooreerst de bladzijden aan de *futura contingentia* gewijd, waar hij over de *fascinatio* spreekt [62]. Na een letterlijke correcte aanhaling uit Vergilius'

---

58) Fol. 145vb (eenmaal XI en eenmaal XII) en 146vb; betreft de regels 18a 34-b9 en 18b 36-19a 6. Vgl. F. Pelster, *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin,* in *Gregorianum* 17 (1936) 381.

59) Namelijk I, L. IV, n. 3.

60) Zie blz. 163.

61) De betreffende plaatsen in het register van Wallerand, blz. 167 (zie de correcties op blz. 175; alle fouten staan daar echter niet opgesomd, wel die aangaande *Perihermeneias).*

62) Fol. 146vb-147ra (naar aanleiding van de regels 18b 36-19a 6).

Bucolica[63]) worden vrij grote stukken uit Avicenna en Algazel woordelijk weergegeven, waarvan wij een gedeelte konden terugvinden in gedrukte vertalingen[64]). De wijze waarop deze teksten in het commentaar werden ingelast, herinnert sterk aan hetgeen wij over enige reeksen letterlijke aanhalingen uit Albert de Grotes *Perihermeneias* aantekenden: de weergave is goed, beter dan in het geval van Ammonius en Boëthius, maar het lijkt niet uitgesloten dat bedoelde citaten later, met geheel de passus over de *fascinatio*, werden ingevoegd in het commentaar. Op zichzelf is het niet onmogelijk dat Zeger zijn kennis van Avicenna en Algazel zou hebben uit Aegidius Romanus' *Errores philosophorum*, doch de lange letterlijke citaten maken dat zeer onwaarschijnlijk[65]).

Het *Liber de causis* wordt vermeld in een contekst waar sprake is van de *mathematica;* het is een gedeeltelijk letterlijk citaat[66]). Op te merken valt hierbij, dat onze auteur in deze passage spreekt van *Commentator super primam propositionem de causis* en *Commentator*, hetgeen beantwoordt aan de destijds gangbare opvatting over de samenstelling van dit werk uit *propositiones*, die gevormd werden door de met grotere letters geschreven aanvangszin van elk hoofdstuk, en het commentaar, dat feitelijk de verdere tekst van elk hoofdstuk uitmaakt[67]).

Van Priscianus wordt éénmaal melding gemaakt bij de behandeling van een zuiver grammaticaal onderwerp[68]). Petrus Heliae wordt als autoriteit ingeroepen in een belangrijke passage over de zin van het woord *'est'*[69]); overigens doet Zeger elders in een soortgelijke samenhang

---

63) *Ecloga* 3, 103: *Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos.*

64) *Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta . . .*, Venetië 1508, fol. 20vb, regels 21-36 (*De anima*, pars IV, cap. 4). *Algazel's Metaphysics, a Medieval Translation*, ed. by J. T. Muckle, Toronto 1933, blz. 194, regels 15-21.

65) *Giles of Rome, Errores Philosophorum*, critical text with notes and introduction by Josef Koch, english translation by John O. Riedl, Milwaukee 1944, blz. 22, 40-41, 48, 50, 54, 62-63, 64. Zegers tekst vertoont ook merkwaardige overeenkomsten met een deel van de door Grabmann gepubliceerde *quaestio* van Gentile da Cingoli *Utrum species sensibilis vel intelligibilis habeat virtutem alterandi corpus ad caliditatem vel frigiditatem* (Martin Grabmann, *Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristotelеserklärer aus der Zeit Dantes*, München 1941, blz. 68-88, vooral 79-81); Gentile vermeldt hier slechts één bron, nl. Avicenna en wel in de plaats van Algazel; Zeger is, voor zover valt na te gaan, correct. Gentile studeerde te Parijs, en werkte later als *magister artium* te Bologna in het begin der veertiende eeuw.

66) *Die Pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Otto Bardenhewer, Freiburg i. Br. 1882, blz. 164, regel 15-18 (uit paragraaf 1); bij Zeger op fol. 145vb, betreffende 18a 34-b9.

67) Zie in de uitgave van Bardenhewer blz. 53-57, 152-153.

68) *Prisciani Grammatici Caesariensis Institutionum Grammaticarum libri XVIII*, rec. Martinus Hertz (*Grammatici Latini* II-III), II, Leipzig 1859, blz. 124, regel 14 (= liber XVII, 27); bij Zeger fol. 140rb, betreffende 16b 26-28.

69) Fol. 140ra, naar aanleiding van 16b 19-25 (vgl. Thomas, I, L. V, n. 19); in gepubliceerde fragmenten van Petrus Heliae is het citaat zelfs niet min of meer letterlijk terug te vinden.

een beroep op Albert de Grote [70]). Eenmaal ook worden de *Summulae* genoemd, waarmede wel de zeer verspreide *Summulae logicales* van Petrus Hispanus bedoeld zijn, en waarop de zinspeling terecht kan slaan [71]).

Verder treffen wij driemaal een verwijzing aan naar Simplicius' *Categorieën*-commentaar, hetgeen tweemaal diens inleiding betreft, waarvan in de bibliotheek der Sorbonne, volgens een oude kataloog, een 'goed' exemplaar aanwezig was [72]). Tenslotte wordt in de *accessus* van onze tekst een zin uit de inleiding van Themistius' commentaar op de *Analytica posteriora* geciteerd [73]), blijkbaar bedoeld als letterlijk, maar niet zo trouw volgens de ons bekende Latijnse tekst als dat het geval is voor de aanhalingen van Albert de Grote, Avicenna, Algazel of Vergilius of zelfs van het *Liber de causis*, doch meer zoals wij dat vinden voor Ammonius en Boëthius op de plaatsen waar Zeger hun werken letterlijk bedoelt aan te halen.

Ten slotte kan men onderzoeken de anonieme bronnen, voor zover in Zegers commentaar daarnaar althans enigszins verwezen wordt. Het is moeilijk, de grens vast te stellen tussen pure stijlwendingen als *dubitabit autem aliquis* enerzijds, en anderzijds duidelijke zinspelingen als *aliter solet exponi littera ista sic*. Indien men de kennelijk als stijlwending bedoelde uitdrukkingen achterwege laat, blijven er ongeveer 50 anonieme vermeldingen over, min of meer volgens het patroon van genoemde zinspeling [74]). Een aantal daarvan konden wij uit de contekst of uit Ammonius en Boëthius identificeren; een gedeelte ook is als anoniem bij Ammonius en vooral bij Boëthius terug te vinden, zonder dat een nadere identificatie momenteel mogelijk is; hetzelfde geldt ook voor een achttal *anonymi* in de citaten van Albert de Grote [75]). De in het commentaar op de regels 22a14-b28 (fol. 154va-155vb, over de *consequentia propositionum modalium)* achttien maal genoemde *quidam antiqui* hebben wij in de opsomming als één geval gerekend; waarschijnlijk is hun vermelding afhankelijk van Ammonius of

---

70) Waarschijnlijk Liber II, tractatus II, cap. 2 (BORGNET, blz. 426a-427b); bij Zeger fol. 148vb, betreffende 19b 14-22.

71) *Petri Hispani Summulae Logicales* quas e cod. ms. Reg. Lat. 1205 ed. I. M. BOCHENSKI, Turijn (1947), blz. [5], n. 1. 14 (tract. I); bij Zeger fol. 143va, bij de regels 17b 23-26.

72) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Carolus KALBFLEISCH *(Commentaria in Aristotelem graeca* VIII), Berlijn 1907, blz. 1, regel 3-6, blz. 5, blz. 20, regel 10-12 (Zeger, fol. 137ra, aangaande 16a 1-2; vgl. ook Zegers *Ars priorum* in de uitgave van WALLERAND blz. 3, regel 1-8); blz. 4, regel 10-21 (Zeger, fol. 142rb, aangaande 17a 33-37); blz. 15, regel 13-22 (Zeger, fol. 141ra, aangaande 17a 8-9). Over het Parijse handschrift: Leopold DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, II, Parijs 1874, blz. 81.

73) *Themistii Analyticorum Posteriorum Paraphrasis*, ed. Maximilianus WALLIES (*Commentaria in Aristotelem graeca* V, 1), Berlijn 1900, blz. 1-2; *Themistius' Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona's Translation*, ed. J. Reginald O'DONNELL, in *Mediaeval Studies* 20 (1958) 242-243; bij Zeger fol. 137ra, aangaande 16a 1-2.

74) Wendingen als *dubitabit autem aliquis* bij Zeger en bij Thomas herinneren aan Ammonius' ἀπορήσειεν δ' ἄν τις.

75) Fol. 147vb-148ra; vgl. noot 43.

Boëthius. Enige malen is er zonder twijfel sprake van anonieme bronnen welke Zeger op het oog heeft, die wij echter niet nader konden bepalen; waarschijnlijk zijn het contemporaine auteurs.

Voor wat betreft de 11 passages waar Thomas spreekt van *quidam*, kan men vaststellen dat waarschijnlijk aan geen enkele een overeenkomstige vermelding van Zeger beantwoordt, zes maal zeker niet [76]).

De gebruikte Latijnse tekst van Perihermeneias

Daar in Zegers commentaar de gehele tekst van *Perihermeneias* uitermate letterlijk, bijna angstvallig letterlijk, wordt uiteengezet, zou het op zich mogelijk moeten zijn, de gebruikte Latijnse tekst er geheel uit te lichten. Dit mocht ons evenwel niet gelukken, enige malen wegens kennelijke fouten van de kopist, maar vooral en voortdurend omdat in het gedeelte dat in elke paragraaf aan de *expositio textus* gewijd wordt, de woordvolgorde steeds, en vaak vrij grondig, gewijzigd wordt ten behoeve van de tekstuitleg. Wel is duidelijk dat Zeger van het begin tot het einde zich baseert op Boëthius' tekstvertaling; de voor de tekstuitleg in de *expositio* ondernomen inversies vindt men nergens in de beginwoorden van elk lemma, zoals die aan de aanvang van elk te commentariëren tekstgedeelte gegeven worden en die nagenoeg geheel met de boëthiaanse vertaling overeenstemmen [77]).

Tienmaal gewaagt Zeger in de loop van zijn commentaar van verschillende teksten waarin Aristoteles' werk hem bekend is, waarvan vijfmaal uitdrukkelijk als *correctio graeca sicut patet ex Commento Ammonii, correctio graeca et littera Commenti* of *littera graeca*. Alles tezamen betreffen zeven van deze opmerkingen een Latijnse vertaling van de Griekse tekst, welke afwijkt van de gangbare vertaling van Boëthius [78]). De plaatsen waarop Zeger hier doelt, zijn alle terug te vinden in de volledige Latijnse lemmata die in de vertaling van Ammonius' commentaar door Willem van Moerbeke aanwezig zijn [79]). In tegenstelling met hetgeen over de citaten uit Ammonius zelf werd gezegd, zijn deze aanhalingen zeer letterlijk, tweemaal zelfs met een variant van de Parijse tekst van deze vertaling [80]). Ook Thomas van

---

[76]) De passages van Thomas vermeldt ISAAC in *Le Peri Hermeneias...*, blz. 98, noot 1. Bij Zeger zeker geen vermelding van de door Thomas genoemden in: I, L. I, n. 10; I, L. II, n. 10-11; I, L. IV, n. 12; I, L. V, n. 15; I, L. X, n. 20; II, L. II, n. 7.

[77]) Gezien de beschikbare gegevens, kan men wel zeggen dat er geen doorslaggevend argument bestaat voor het feit dat Zegers tekst zou aansluiten bij een der door MEISER in zijn Boëthius-uitgave vermelde handschriftenfamilies.

[78]) In de passages 17a 26-29, 18b 32-33, 19a 9-11, 20a 7-9, 20a 20-23, 20b 30, voorkomende respectievelijk op fol. 142ra, 146rb, 147ra, 150va, 150vb, 152rb.

[79]) Men vindt deze tekst bij ISAAC, *Le Peri Hermeneias...*, blz. 160-169. Een betere tekst publiceerde daarop G. VERBEKE, *Ammonius et saint Thomas, Deux commentaires sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, in *Revue Philosophique de Louvain* 54 (1956) 242-253. Beide publicaties betreffen slechts het deel van *Perihermeneias* dat Thomas commentarieerde. Voor het vervolg van de tekst konden wij beschikken over de in noot 37 genoemde recensie van prof. G. VERBEKE.

[80]) Hij leest in regel 17a 26-27 in de plaats van *et existens* alleen *existens*, in regel 19a 9 *aguntur* in de plaats van *agunt;* beide zijn varianten van de Parijse tekst (G. VERBEKE, *Ammonius et saint Thomas...*, blz. 246, 251).

Aquino doet in zijn commentaar viermaal een beroep op de Griekse tekst, waarmee hij eveneens steeds op de tekst der lemmata van Moerbekes Ammonius-vertaling blijkt te doelen [81]); van deze vier opmerkingen van Thomas vinden wij evenwel bij Zeger geen spoor, en de zeven verwijzingen van Zeger (waarvan er drie betrekking hebben op het door Thomas behandelde deel van de *Perihermeneias*-tekst) worden door Thomas niet aangeraakt; beide commentaren staan hier zeker onafhankelijk naast elkaar. Wij behoeven voor Zegers commentaar de mogelijkheid evenwel niet uit te sluiten, dat de zeven bedoelde aanmerkingen over de Latijnse tekst later zouden ingelast zijn: de tekstverklaring hangt nergens wezenlijk van deze varianten af.

Van de drie andere verwijzingen naar een andere tekst is er één die blijkbaar alleen betrekking heeft op Boëthius' commentaar en tekstverklaring; zij wordt als volgt ingeleid [82]):

> Et postea sequitur alia littera, quam quidam libri habent et quidam non: *Quare si illa similiter se habent* . . .

De betreffende tekst wordt wel gevonden in het tekst-lemma van Boëthius' tweede commentaar [83]) en hij wordt ondersteld als fundament van een passage van het eerste commentaar [84]), maar hij wordt niet volledig behandeld in het tweede, waar ter plaatse een lacune is [85]).

Een volgende tekst-opmerking betreft de indeling van het laatste hoofdstuk (de regels 23a27-24b9). Bij zijn inleiding daarop zegt onze auteur, dat de *littera Commenti* (dus van Ammonius) een andere indeling geeft dan de *littera communis;* dit stemt evenwel niet geheel overeen met het werk van Ammonius zoals wij dat thans kennen, noch met de Griekse tekst noch met de Latijnse versie. Iets soortgelijks geldt ook voor het merkwaardige lemma dat aanvangt met de woorden *His igitur ita positis,* hetgeen wij ingelast vinden vóór het lemma dat begint met *Amplius si in aliis similiter se habere* (23b27) [86]); Zeger zegt dat deze tekst in Ammonius' commentaar behandeld wordt, maar dat er veel boeken zijn waarin hij niet voorkomt. Wij troffen bedoelde tekst dan ook in geen enkele redactie van *Perihermeneias* aan, noch in enig ons bekend commentaar. Het schijnt niet onmogelijk dat deze passage oorspronkelijk een glos vormde bij een *Perihermeneias*-tekst, afkomstig uit Ammonius' of Boëthius' commentaar [87]).

Voor wat de boëthiaanse *Perihermeneias*-tekst aangaat dient nog gezegd te worden, dat Zeger deze tekst zeker óók kent langs een andere weg dan

---

81) Het zijn de plaatsen I, L. I, n. 4; I, L. V, n. 19; I, L. XIII, n. 7; II, L. II, n. 5. Vgl. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...*, blz. 103, noot 6.

82) Fol. 155rb, over de regels 22b 7-10.

83) Boëthius II, blz. 429, regel 26 tot blz. 430, regel 3; vgl. de *Perihermeneias*-tekst in het eerste deel van de uitgave van MEISER (Leipzig 1877) op blz. 22, regel 19-21.

84) Boëthius I, blz. 189, regel 18 tot blz. 191, regel 18.

85) Boëthius II, blz. 432, regel 9, met het kritisch apparaat van MEISER.

86) Fol. 157vb.

87) De onduidelijkheid der situatie wordt nog groter omdat Zeger in de *divisio* van het laatste hoofdstuk, waar dit lemma wordt aangekondigd, aantekent: *istam rationem non habet Commentator* (fol. 157ra).

die der lemmata van Boëthius' tweede commentaar (voor zover die uit de uitgave van MEISER te beoordelen valt), want daar ontbreken de regels 16b16-18, welke aan onze auteur bekend zijn [88]). Uit hetgeen Zeger zegt naar aanleiding van de regels 17b33-34 kan men weinig opmaken; de vertalingen *foedus-pulcher* uit Boëthius' eerste commentaar en *turpis-probus* uit zijn tweede waren beide algemeen in omloop, en ook aan Thomas bekend [89]); zeker is er niets uit te besluiten als antwoord op de vraag of Zeger het eerste commentaar kende, te meer daar hij, evenmin als Thomas, nergens uitdrukkelijk laat blijken dit commentaar te gebruiken dat rond 1300 handschriftelijk slechts weinig betuigd is [90]).

De gegevens over de door Zeger gebruikte Latijnse *Perihermeneias*-tekst samenvattend kan men het volgende zeggen: Zeger benut doorlopend de vertaling van Boëthius; hij kent deze blijkbaar niet uitsluitend uit de lemmata welke in Boëthius' tweede commentaar zijn opgenomen. De citaten welke hij geeft uit de Latijnse vertaling van Willem van Moerbeke zijn nauwkeurig; deze vertaling is tot nu toe alleen bekend uit handschriften die Willem van Moerbekes vertaling van Ammonius' commentaar bevatten, waarin die vertaling is opgenomen; Thomas van Aquino spreekt enige malen van dezelfde vertaling, maar Zeger van Kortrijk is in zijn gebruik van deze tekst geheel onafhankelijk van Thomas. Van de andere kant zagen wij reeds dat minstens dient gezegd te worden dat het niet duidelijk is of Zeger beschikte over Moerbekes vertaling van Ammonius' commentaar zelf, een kwestie die nog gecompliceerder wordt doordat onze auteur in zijn commentaar op het laatste hoofdstuk van *Perihermeneias* enige aantekeningen over Ammonius' tekstbehandeling en -indeling geeft die niet met de ons bekende tekst van Ammonius stroken; in het bijzonder betreft dit een aan Aristoteles toegeschreven passage, welke Ammonius in zijn commentaar zou behandelen.

Afhankelijkheid in de opbouw van het commentaar

Veel commentaren, geschreven rond de tijd van ontstaan van dat van Zeger, verdelen de tekst van Aristoteles in kleine pericopen, die dan stuk voor stuk behandeld worden; hetzelfde treffen wij ook aan in Boëthius' eerste commentaar. Diens tweede commentaar, evenals dat van Ammonius, bespreekt telkens veel grotere stukken van de tekst. Thomas van Aquino neemt een tussenpositie in: zijn *Lectiones* geven de grotere geledingen (zoals Ammonius en Boëthius II), maar de alinea's van elke *Lectio* bevatten de kleinere pericopen. De indeling van de vrije *Perihermeneias*-bewerking van Albert de Grote, of ook bijvoorbeeld die van Scotus, volgt enkel de grote geledingen.

Zeger van Kortrijk heeft zijn tekst verdeeld in 128 lemmata, sommige van twee regels, andere veel langer. Elk dezer onderdelen wordt dan ingeleid door de beginwoorden van het te commentariëren lemma. Met grote zorg,

---

[88]) Over deze tekstregels: J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...*, blz. 43 met noot 6.
[89]) Vgl. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...*, blz. 100, noot 1.
[90]) J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias...*, blz. 36-37.

vanaf zijn eerste tot zijn laatste bladzijde, wijst hij, verdelend en onderverdelend, aan elk dezer lemmata zijn plaats aan in het geheel van het werk. Voor de grotere geledingen van *Perihermeneias* beroept Zeger zich op Ammonius. De tekst wordt zo primair verdeeld in vijf hoofdstukken, twee voor het eerste, drie voor het tweede boek, respectievelijk beginnende bij de regels 16a1, 17a26, 19b5, 21a34 en 23a27. De nadere zeer gedetailleerde tekstindeling biedt een grote overeenkomst met die van Thomas, vaak letterlijk, maar dan toch steeds weer met afwijkingen, niet enkel in de beschrijving, maar ook in de indeling zelf: de lemmata zijn eender, maar hun onderling verband wordt dikwijls anders geduid. Een enkele vergelijking moge duidelijk maken hetgeen wij voortdurend vinden [91]):

Thomas van Aquino (I, L. IV, n. 1)

Postquam Philosophus determinavit de ordine significationis vocum, hic accedit ad determinandum de ipsis vocibus significativis. Et quia principaliter intendit de enunciatione, quae est subiectum huius libri; in qualibet autem scientia oportet praenoscere principia subiecti; ideo primo determinat de principiis enunciationis; secundo de ipsa enunciatione, ibi: *Enunciativa vero non omnis* etc. Circa primum duo facit: primo enim determinat principia quasi materialia enunciationis, scilicet partes integrales ipsius; secundo determinat principium formale, scilicet orationem, quae est enunciationis genus, ibi: *Oratio autem est vox significativa* etc. Circa primum duo facit: primo determinat de nomine, quod significat rei substantiam; secundo determinat de verbo, quod significat actionem vel passionem procedentem a re, ibi: *Verbum autem est quod consignificat tempus* etc. Circa primum tria facit: primo definit nomen; secundo definitionem exponit, ibi: *In nomine enim quod est equiferus* etc.; tertio excludit quaedam quae perfecte rationem nominis non habent, ibi: *Non homo vero non est nomen.*

Zeger van Kortrijk (fol. 138ra-b)

Postquam Philosophus complevit tractatum suum de significatione vocum tam complexarum quam incomplexarum, in quo ostendit qualis est significatio vocum, posuit etiam differentiam inter significata et significantia ostendendo differentiam inter significationem vocis complexae et incomplexae, in parte ista prosequitur de vocibus significativis. Circa quod est advertendum quod vox significativa principaliter intenta in hac scientia est enuntiatio, quae est subiectum huius libri. In qualibet autem scientia oportet cognoscere partes ipsius simul tam materiales quam formales; propter quod duo facit: Primo determinat de partibus sive principiis enuntiationis; secundo determinat de ipsa enuntiatione, ibi: *Enuntiativa vero non omnis.* Circa primum duo facit: Primo determinat de partibus integralibus sive materialibus enuntiationis; secundo determinat de parte formali eius scilicet de oratione quae est genus enuntiationis quia septimo *Metaphysicorum* dicit Philosophus quod partes diffinitionis formae sunt, et quia vox ponitur in diffinitione enuntiationis ideo dicitur esse pars formalis enunciationis. Secunda ibi: *Oratio est vox.* Circa primum duo facit: Primo determinat de nomine quod est una pars integralis enuntiationis; secundo determinat de verbo quod est alia pars enuntiationis. Et ratio ordinis est, secundum Ammonium, quod nomen significat per modum substantiae, verbum vero significat per modum actionis vel passionis; substantia autem naturaliter praecedit omnem actionem et passionem, et per consequens modus substantiae modum actionis et passionis. Secunda ibi: *Verbum est quod consignificat.*

---

91) Zegers tekst bevat ook twee voorbeelden van zijn gebruik van Ammonius.

Circa primum duo facit: Primo ponit diffinitionem nominis quae generaliter competit omni nomini tam finito quam infinito, tam recto quam obliquo; secundo, secundum intentionem Ammonii, coarctando eam ad nomen ex quo cum verbo debet constitui enuntiatio hic intenta, addit duas rationes diversas scilicet 'finita', 'recta'. Secunda ibi: *Non homo vero.* Circa primum duo facit: Primo ponit diffinitionem nominis generalem; secundo declarat eam quantum ad aliquas particulas ibi positas. Secunda ibi: *In nomine enim quod est.*

Zegers indeling van Aristoteles' tekst is, evenals die van Thomas, volstrekt logisch, en zij wordt met haast mathematische nauwkeurigheid doorgevoerd. In het begin van elke paragraaf wordt steeds teruggegrepen naar de plaats waar het betreffende lemma in de *divisio textus* van een vorige paragraaf werd aangekondigd; daarna volgt dan, zoals in het hierboven gegeven voorbeeld, de verdeling van het vervolg van de tekst, die in volgende lemmata zal behandeld worden, vaak na weer in een aantal pericopen gesplitst te zijn.

De trouw waarmede Zeger zijn eenmaal gegeven indeling volgt, komt ook tot uiting in een reeks epiloog-formules die geregeld (hoewel niet steeds) een aantal behandelde lemmata welke een zeker geheel vormen, afsluiten. Wij vinden dergelijke formules in zijn commentaar als afsluiting van de behandeling der regels 18a28-19b4, 20b31-21a6, 21a6-33, 21a34-22a8 (is de *expositio* van 22a8-13), 22a14-b28, 16a1-23a26, 23a27-24b9. Iets meer willekeurig, maar toch nog overeenstemmend met het vooropgezette plan, zijn de epilogen die de afsluiting vormen van de behandeling der regels 16a19-20, 17a38-b3, 17b3-23, 17a26-18a7 (is de *expositio* van 18a8-12). Twee epilogen echter kunnen geen betrekking hebben op Zegers eigen indeling: zij betreffen de regels 16a19-17a7 en 17a8-26 en onderstellen een hoofdcaesuur na regel 17a7, hetgeen overeenkomt met de indeling van Ammonius en Boëthius II (en Albert de Grote); Zeger legt echter een scheiding in regel 17a2. Beide epiloog-formules suggereren derhalve een rechtstreeks of middellijk, niet in Zegers eigen indeling geïntegreerd gebruik van Boëthius of Ammonius, welke laatste bovendien uitdrukkelijk vermeld wordt in de tweede dezer epilogen; over beïnvloeding, rechtstreeks of zijdelings, door Thomas' commentaar valt hier niets te zeggen, daar deze aan de regels 17a2-7 een gehele *Lectio* wijdt [92]).

Indien men de tekstindelingen der door ons onderzochte *Perihermeneias*-commentaren naast elkaar legt, blijkt dat die van Zeger meer verwant is met Ammonius' indeling dan met die van Boëthius in diens tweede of ook eerste commentaar (waar eveneens met kleine pericopen gewerkt wordt), doch dat de verwantschap het grootste is met die van Thomas; voor het deel dat Thomas niet meer commentarieert schijnt zij verwant te zijn met die van de reeds genoemde voortzetting van Thomas' tekst welke wordt toege-

92) Namelijk I, L. VII.

schreven aan Robertus de Vulgarbia [93]). Geen enkele echter van genoemde indelingen wordt door Zeger slaafs gevolgd.

De kwestie aangaande de authenticiteit van de *Copia in veterem logicam totam*, waarvan in het Venetiaans handschrift Zeger van Kortrijk als auteur genoemd wordt, blijft na het gezegde grotendeels in het teken van de vraag staan. Gezien de auteursvermeldingen der handschriften is Zegers auteurschap twijfelachtig, en de onderlinge afhankelijkheid der verschillende redacties van de drie geheel overgeleverde bestanddelen der *Copia* is niet duidelijk. Wel wijzen interne criteria, zowel in het onderzochte deel dat *Perihermeneias* verklaart als in het fragment over het *Liber sex principiorum*, sterk in de richting van Zeger van Kortrijk. Voorlopige, hier niet vermelde resultaten van een onderzoek over de leer, betreffende het ingenomen standpunt over de aard van de logica en de plaats daarvan in het geheel der *Artes*, evenals opvattingen over de speculatieve grammatica, leiden dezelfde kant uit.

Bij het onderzoek naar de literaire bronnen van het *Perihermeneias*-commentaar stoten wij echter op gegevens die wellicht de weg kunnen wijzen om opheldering te brengen in de onduidelijke situatie die uit de vergelijking der handschriften volgt. Het belang van het al dan niet aan Zeger van Kortrijk toe te kennen auteurschap van de redactie der volgens het handschrift van Venetië bestudeerde tekst treedt iets naar de achtergrond wanneer wij dit commentaar beschouwen als een niet zeer verspreid of bekend specimen van een onder thomistische invloed tot stand gekomen tekstuitleg. Over de naaste voorgeschiedenis er van tasten wij nog in het duister. Behalve drie keren in het begin van zijn werk, vermeldt de auteur nergens Thomas als bron, ofschoon hij het blijkbaar op prijs stelt, bronnen te noemen. Hoewel hij verder blijkt te weten, dat veel passages die bij Thomas zonder bronvermelding zijn, feitelijk van Boëthius en vooral van Ammonius stammen, is het niet zo heel zeker dat hijzelf Ammonius' commentaar hanteert. Misschien mogen wij in dit verband de onderstelling opperen, dat hij als student een *expositio* van *Perihermeneias* had gevolgd die meer letterlijk of althans meer onmiddellijk bij Thomas en Ammonius aansloot, en die hij dan zelf later als *magister* vrij gebruikt. Deze onderstelling, waarmee men van veel van het gevondene rekenschap kan geven, zou nog versterkt worden, indien wij aannemen dat de citaten uit Albert de Grote, Avicenna, Algazel, *Liber de causis*, nog enige andere, en bovenal die uit Moerbekes *Perihermeneias*-vertaling, door de auteur zelf aan het voor hem beschikbare materiaal werden toegevoegd; zij zijn veel letterlijker dan al het overige dat wij aantreffen, en schijnen tot een latere laag te behoren dan de rest van het commentaar. Mogelijk is dan elders hetzelfde of soortgelijk materiaal door een ander of op naam van een ander anders bewerkt, waarvoor Thomas van Erfurt zeker in aanmerking kan komen. Uitgebreide en systematisch te verrichten handschriftenstudie is hier echter allereerst noodzakelijk.

Nijmegen C. VERHAAK, S.J.

93) Vgl. blz. 176 met noot 53.

SOMMAIRE

Le commentaire sur le Perihermeneias de Siger de Courtrai. Questions touchant l'authenticité et les sources littéraires

Gaston WALLERAND, dans son livre: *Les oeuvres de Siger de Courtrai* (Louvain 1913), décrit un manuscrit de Venise (*Marc.* C.L. VI, 21), où l'on trouve une *Copia magistri Sugeri de Curtraco super veterem logicam totam.* C'est le seul texte attribué à Siger, qui n'ait pas été publié dans cette édition. Contenant des commentaires sur l'*Isagogè,* les *Catégories,* le *Perihermeneias* et un fragment d'un commentaire sur le *Liber sex principiorum,* il a une étendue trois fois plus grande que toutes les autres oeuvres ensemble.

Dans la présente étude sont examinées, à l'aide de nouvelles investigations, des questions touchant l'authenticité de la *Copia* et les sources littéraires du commentaire sur le *Perihermeneias.*

Certains manuscrits de Munich (*clm.* 14458 et 4378) et d'Erfurt (*Ampl.* Q 266 et F 135) contiennent des textes correspondant en partie ou entièrement avec les commentaires sur l'*Isagogè,* les *Catégories* et le *Perihermeneias* du manuscrit de Venise, mais à Munich et à Erfurt ils sont attribués respectivement au *magister* Joannes Swevus, Thomas de Erfurt, un *magister* Thomas et saint Thomas d'Aquin. Il semble néanmoins que l'on puisse, en se basant sur des critères internes, considérer Siger comme l'auteur des textes, tout au moins dans leur rédaction vénitienne.

Les sources principales du commentaire sur le *Perihermeneias* sont les commentaires de saint Thomas, de Boèce et d'Ammonius. La ressemblance avec l'oeuvre de saint Thomas est frappante, quoique Siger n'en donne pas une copie servile. Le commentaire de Boèce lui est connu dans sa deuxième rédaction. Vraisemblablement connaît-il le commentaire d'Ammonius par la traduction de Guillaume de Moerbeke, mais Siger est très indépendant dans l'usage qu'il en fait. La traduction latine du texte aristotélicien dont il se sert, est celle de Boèce, mais il fait appel de temps en temps à un autre texte latin *ex Commento Ammonii,* qui correspond toujours littéralement à la traduction de Guillaume; saint Thomas fait de même, mais dans des passages différents. A côté des mentions d'autres auteurs qui lui sont connus par les trois commentaires énumérés ci-dessus, on trouve quelques textes qu'il a repris littéralement au *Perihermeneias* d'Albert le Grand, au *Liber sextus naturalium* d'Avicenne et à la *Metaphysica* d'Algazel. D'Aristote, ce sont surtout les oeuvres logiques que Siger a utilisées. On peut enfin relever l'usage de quelques auteurs anciens ou médiévaux.

„HET GELOOF VAN ONS DOOPSEL" [1])

Met een regelmaat, die op zich al bewondering afdwingt, blijven de delen verschijnen van de grote katholieke geloofsleer, die P. SCHOONENBERG volgens het schema van de Apostolische Geloofsbelijdenis in de vorm van gesprekken aan het opbouwen is en die dan ook met recht de schone titel draagt: het geloof van ons doopsel. Nu er drie delen zijn gepubliceerd, resp. handelend over het eerste, het tweede en het derde geloofsartikel (wat wel enigszins te denken geeft omtrent de stofverdeling over de resterende delen; want volgens de aankondigingen zou de reeks uit „ongeveer zes delen" bestaan), is er ons inziens alle reden voor een samenvattend verslag van de ongemeen rijke en oorspronkelijke theologische prestatie die tot nog toe werd verricht. Te meer, omdat ook de schrijver zelf aan het einde van het derde deel een los terugblikkend register invoegt van in de eerste drie delen behandelde onderwerpen.

Werkwijze

Gegroeid uit een theologische cursus voor akademisch gevormde leken, komen in dit werk toch steeds meer vaktheologische kwesties naar voren. Het veronderstelt echter — naar de optimistische mening van de auteur — geen speciale theologische scholing, want de wijsgerige en theologische begrippen worden alle in dit werk zelf opgebouwd, zoveel mogelijk in de Nederlandse taal. Wel veronderstelt het een serieuze en reflexieve lezing, bij leek én priester. Bijzonder kenmerkend zijn twee punten: 1e *De opbouw vanuit de H. Schrift.* Uitvoerig wordt op verschillende punten de groei der openbaring in het Oude en Nieuwe Testament beschreven. Ook „kategorieën" zijn vaak duidelijk aan de Schrift ontleend, met name die van het „verbond". Dat de verheldering van het openbaringsgegeven in de traditie der Kerk, met name in haar leerbeslissingen, niet verwaarloosd wordt, moge blijken uit een dusdanig overzicht met betrekking tot de scheppingsleer (I 72-75) en de christologie (III 81-109). Steeds wordt echter getracht de verheldering door kerkleer en theologie weer te plaatsen in het geheel dat ons allereerst door de Schrift wordt voorgehouden (vooral III passim). — 2e *Het gebruik van denkkategorieën die met name aan de interpersoonlijke betrekking zijn ontleend,* hetgeen volgens de Schr. vereist wordt door de H. Schrift en de werkelijkheid zelf der openbaring. Vandaar de constante zorg om het verbond tussen God en mens met de liefdegemeenschap tussen menselijke personen te vergelijken. Bij zijn bijbels karakter bevat dit boek

---

[1]) Dr. P. SCHOONENBERG S.J., *Het Geloof van ons Doopsel. Gesprekken over de Apostolische Geloofsbelijdenis,* 's Hertogenbosch, L.C.G. Malmberg, I, 1955; II, 1956; III, 1958.

niet minder speculatieve theologie dan de gangbare dogmatiek; het brengt wel een voorkeur mee voor andere kategorieën, of nauwkeuriger: een uitbouw der gebruikelijke kategorieën door meer bezinning op de wereld der persoonlijke betrekkingen.

Inhoud deel I: „God, Vader en Schepper"

De inleiding spreekt over de wederzijdse betrekking tussen theologie en leek (in de zin van „niet priester" — niet van „niet theoloog"). Schr. spreekt daarin tevens over de geloofshouding; een uiteenzetting over Schrift en traditie enz. bewaart hij blijkbaar tot later. De Kerk van Oud en Nieuw Verbond erkent God allereerst als onze God, onze Vader in Jezus Christus, en dan pas als Schepper (zie de woordvolgorde van het 1e geloofsartikel). Daarom wordt het godsbeeld getekend in hoofdstuk I onder de titel „God, de almachtige Vader", in hoofdstuk II onder die van „Schepper van hemel en aarde", terwijl het samengaan van beide verhoudingen in hoofdstuk III wordt beschreven onder de titel „Natuur en genade". In heel dit deel wordt hoofdzakelijk geput uit het Oude Testament; wat vanuit Christus daaraan is toe te voegen zal bij het betreffende geloofsartikel beschreven worden. Dit behoort tot de methodische opzet van deze geloofsleer: bij elk geloofsartikel wordt dus de inhoud der voorafgaande voller belicht.

Het *eerste hoofdstuk,* getiteld: „God, de almachtige Vader", laat zien hoe de éne, heilige en transcendente God tevens de God van Israël wil zijn, en zo met name zijn persoonshoudingen van barmhartigheid en trouw openbaart. Daardoor blijkt Hij tevens een „God van geschiedenis", ja daardoor ontstaat in zijn volk een besef voor het eigene der geschiedenis en 's mensen verantwoordelijkheid voor zijn rol in die geschiedenis. In het *tweede hoofdstuk* wordt deze God van verbond en geschiedenis als Schepper beschreven, eerst vanuit Schrift en Kerkleer, daarna door een scheppingsbegrip te ontwikkelen vanuit de bijbelse voorstellingen en de gebruikelijke theologische begripsbepalingen daarvan. Bovendien wordt Gods scheppingshandelen vergeleken met zijn behouden, bewegen, besturen enz. van de wereld, als onderling slechts verschillende aspecten van de éne aloorzakelijkheid van God. Gegeven de schepping bestaat Gods handelen in de wereld hierin dat Hij de oorzaken binnen haar „doet doen": een beginsel dat in de drie boeken telkens wordt toegepast. Het *derde hoofdstuk* geeft onder de titel „natuur en genade" vooreerst een directe uitwerking van wat deze titel aangeeft door Gods scheppen met zijn verbondshandelen te vergelijken naar analogie van het menselijke „maken van iets" en „schenken aan iemand"; van daaruit wordt de onverschuldigdheid, de bovennatuurlijkheid van het verbondshandelen nader belicht, mede met beroep op het leergezag; dan worden scheppen en verbondshandelen in hun onderlinge verhouding beschreven, waarbij vooral de feitelijke bestemming van het schepsel om Gods onverschuldigde genade te ontvangen naar voren komt, en derhalve het elkander *wederkerig* veronderstellen van natuur en genade. De rest van dit hoofdstuk geeft een zekere theologische anthropologie, die opgebouwd is als een theologisch commentaar op Gen. 2. Bij „het ontstaan

en wezen van de mens" wordt vooral zijn substantiële eenheid beklemtoond, en wordt de „onmiddellijke schepping der ziel" geïnterpreteerd als een parallel van het persoon-zijn van de mens in heel zijn bestaan (blz. 162-166). Vervolgens wordt nog „de eerste verheffing van de mens" beschreven, met een interpretatie van de „vrijheid van begeerlijkheid" in de geest van Karl RAHNER; en tenslotte „de gemeenschap tussen de mensen" met een beschouwing van het man- en vrouw-zijn en van het huwelijk vanuit de schepping (nog niet expliciet vanuit Christus).

Inhoud deel II: „Jezus, de Christus, de Zoon Gods"

In tegenstelling met deel I overheerst in dit boek de historische beschrijving boven de theologische speculatie. Het is wederom in drie hoofdstukken verdeeld, waarvan de stof aanknoopt bij de drie namen uit de titel: het eerste hoofdstuk beschrijft de mens Jezus in de geschiedenis, het tweede stelt Hem voor als de Christus of de Messias, het derde in zijn goddelijk zoonschap. In het *eerste hoofdstuk* wordt vooreerst theologisch gereflecteerd op het historisch bestaan van Jezus; daarbij wordt de vraag gesteld of ook het goddelijk geloof in Hem nodig is om dit bestaan te kunnen bevestigen en in hoeverre de niet-bijbelse documenten en de boeken van het Nieuwe Testament ons tot de historische Jezus toegang geven. Vervolgens wordt de geschiedenis van Israël geschetst als een opgang naar een aardse vervulling van Gods beloften aan Abraham, gevolgd door een neergang waarin het profetisch uitzicht naar de messiaanse tijd groeit. In het *tweede hoofdstuk* wordt, na een samenvatting van het oudtestamentische beeld van de Messias, de zelfopenbaring van Jezus als de Messias weergegeven. Bovendien worden in dit hoofdstuk „Jezus' tekenen" behandeld: het wonder, de vervulde profetie, het teken van zijn hele persoonlijkheid. Aangaande het wonder wordt gewezen op de uitzonderlijkheid, waarbij nochtans de binnenwereldlijke oorzaken en de wetten daarvan niet zonder meer worden uitgeschakeld (wederom volgens het principe: „God doet doen": blz. 153-159); deze uitzonderlijkheid maakt overigens het wonder pas tot teken samen met een morele en religieuze context en een band met de verlossing. In het *derde hoofdstuk* wordt Jezus' zelfopenbaring als Zoon van God in de trinitaire zin van het woord beschreven, alsmede de getuigenissen der schrijvers van het Nieuwe Testament, en van het kerkelijk leergezag tot en met Nicea. Tenslotte wordt vanuit Christus' goddelijk zoonschap teruggeblikt op het eerste artikel, waarbij de God van Israël wordt geïdentificeerd met de Vader, de Eerste Persoon der Allerheiligste Drieëenheid. (Een bespreking van de H. Geest komt bij het 8e geloofsartikel; dan zal ook een drieëenheidsleer worden geschetst.)

Inhoud deel III: „De mensgeworden Zoon van God"

Dit boek kan gezien worden als een synthese van de delen I en II, omdat na de beschrijving van Jezus' zelfopenbaring van deel II nu de theologische reflectie kan worden hernomen en daarbij de inzichten uit deel I worden toegepast, maar ook meer theologisch, want christologisch, worden uitge-

bouwd. De tekst van dit derde boek is aan een verder doorgevoerde indeling onderworpen. Het *eerste hoofdstuk,* getiteld „Gods Zoon, een der onzen", buigt, na de belijdenis van Christus' godheid waarmee het voorafgaande deel eindigde, weer terug naar het feit dat de Zoon Gods mens is geworden. De menswording wordt met Joh. 1, 14 gezien als een komen wonen van God onder ons en daarmee als een vervulling van Gods inwoning onder zijn volk in de tempel (zie over Ezechiël als profeet van Gods inwoning: blz. 22-25). Daarna wordt de menswording beschreven als geschiedend „uit de maagd Maria", waarbij niet alleen de zin van Maria's maagdelijk moederschap, maar ook die van de maagdelijkheid in het algemeen als verwachting der verheerlijkte mensengemeenschap en belijdenis van het mensgeworden Woord (blz. 39-46) wordt geschetst. In ditzelfde hoofdstuk wordt dan gereflecteerd op Christus' mens-zijn, waaraan een uitgebreide beschouwing van zijn middelaarschap wordt verbonden. Het *tweede hoofdstuk* heet „De éne Christus, waarlijk God en waarlijk Mens", en bevat behalve de reeds genoemde weergave van de groei van het christologisch dogma, ook een speculatieve christologie. Hierin wordt eerst nader uitgewerkt wat zeggen wil: „twee naturen en één persoon", waarbij een beschouwing over natuur en persoon in de mens (die enigszins gemist werd in de anthropologie van deel I) het uitgangspunt vormt; er wordt ook even gereflecteerd op de gebruikelijke beelden van de unio hypostatica (blz. 119-123). Daarna gaat de beschouwing verder over Christus' mensheid. Hierbij wordt vanuit de reeds meermalen in dit boek opgeroepen reflectie op Gods handelen (zie de noot op blz. 133-135) geponeerd dat de opname in de goddelijke persoon van de Zoon diens mensheid in geen enkele dimensie vermindert, haar integendeel vermeerdert, vervolmaakt, echter niet door haar iets anders dan „mens" te maken, doch integendeel méér (mede)mens. Dit wordt verder uitgewerkt voor Christus' handelen in zijn mensheid, met name voor zijn kennen en willen, voor zijn individualiteit en historiciteit. In deze speculatieve uiteenzettingen keert de schrijver vaak weer terug naar het beeld van Christus uit de evangeliën, en hij sluit ze af door nog uitdrukkelijk te reflecteren op drie punten uit het concrete beeld dat de Schrift van Hem tekent: Christus' eigen maagdelijk leven, het feit dat Hij man is, en zijn middelaarsambten in hun verhouding tot de unio hypostatica. Het *derde hoofdstuk,* getiteld „God in het gelaat van Christus" grijpt het meest uitdrukkelijk weer terug op deel I. Scheppingshandelen en heilshandelen worden nu christologisch gezien. Christus wordt eerst voorgesteld als de „eerstgeborene van gans de schepping"; dan wordt geschetst hoe er een bovennatuurlijke „kosmische openbaring" kan worden aangenomen, die als „het oude testament der heidenen" Hem voorbereidt; waarna Hij beschreven wordt als „de laatste mens", die de voleinding der tijden brengt en toch daarin de heilsgeschiedenis voortgang doet vinden. Een meer „vertikale" beschouwing over „Gods handelen in Christus" besluit dit hoofdstuk en het boek. Daarin wordt (sterker dan in deel I) de transcendentele (niet-kategoriale) werking Gods in het licht gesteld, welke overigens vanuit Christus' mensheid met een kategoriale vergezeld gaat (zie de hele poging tot synthese: blz. 231-

244). Eindelijk wordt ook gesproken over de verhouding van natuur en (geschapen) genade binnen Christus' eigen mensheid en worden van daaruit conclusies getrokken die hun verhouding in ons nader bepalen (blz. 244-255).

Beoordelingen

Over het algemeen hebben deze boeken een gunstig onthaal gevonden, hoewel weinig op de inhoud is ingegaan (dit geldt bijzonder voor deel III). Protestantse recensenten juichen vooral de bijbelse instelling toe, maar houden met juichen op wanneer leergezag of „scholastiek" eraan te pas komen. Katholieke recensenten zijn ook blij met het bijbels karakter („hij geeft ruim plaats aan exegese van de Heilige Schrift, waarin God zijn dialoog met de mens op gang brengt. Hierbij valt op zijn grote aandacht voor het Oude Testament, de assepoester van de traditionele theologie. Aan zulk een injectie met het sap van de Oudtestamentaire Openbaring heeft de katholieke theologie inderdaad behoefte", aldus KRELING in De Linie van 12 jan. 1957). Zij betreuren soms een gemis aan scholastiek, vooral na deel II, waarvan zij wellicht meenden dat het de héle christologie uitmaakte. De vrees voor anti-intellectualisme (zie KRELINGS bespreking in De Linie) zal door deel III wel voor een groot deel weggenomen zijn. Dom DIEPEN (Speculator, juni 1959, blz. 32v.) vreesde voor het „experiment" in een dergelijk „vulgariserend" werk, zonder zich misschien voldoende af te vragen in hoever dit werk vulgariseert en in hoever zelfs bij vulgarisatie het experiment te vermijden is.

Wijzelf hebben grote bewondering voor dit werk. Het moge waar zijn dat SCHOONENBERGS methode ook haar nadelen heeft (maar welke methode heeft die niet?); dat door de gekozen orde van behandeling volgens de geloofsartikels sommige themata naar onze smaak te los van elkaar komen te staan in de theologische beschouwing (b.v. het theologisch begrip van „hypostatische vereniging" te los van de H. Geest als „ongeschapen Genade van vereniging"); dat schrijvers overheersende aandacht voor schriftuurlijke theologie (waarvoor hij een speciaal en uiterst fijngevoelig zintuig heeft) andere, daarmee organisch verbonden theologische beschouwingswijzen minder tot hun recht laat komen. Maar vooreerst: „non omnia possumus omnes"; vervolgens is het schrijvers goed recht om in deze „gesprekken over de apostolische geloofsbelijdenis" het gesprek te leiden in de richting die hemzelf het meeste ligt; en ten derde is wat hier geboden wordt niet alleen van een voortreffelijke theologische kwaliteit, die getuigt van een zeldzame bezonnen deskundigheid, maar bouwt het ook mede aan een vernieuwde theologische kategorieënleer, waaraan de hedendaagse theologie naar onze mening zo dringend behoefte heeft.

Maastricht F. MALMBERG, S.J.

KRONIEK VAN HET ANGLICANISME

1. Kerkgeschiedenis

1 en 2. S. C. CARPENTER, oud-*Dean* of Exeter (nog in hetzelfde jaar 1959 overleden) en Norman SYKES, oud-Professor in de kerkgeschiedenis aan de Universiteit van Cambridge en nu *Dean* of Winchester, leverden beiden een degelijke, oorspronkelijke, objectieve studie over ongeveer dezelfde periode van de Engelse kerkgeschiedenis. Voor CARPENTER was het het derde deel van een trilogie, maar verschenen in de volgorde 3.1.2., welke de kerkgeschiedenis behandelt van 597 tot 1889. Voor de achttiende eeuw verklaart hij zich essentieel accoord met de opvattingen uiteengezet in een vroeger verschenen studie van SYKES over „*Church and State in the Eighteenth Century*". Het wordt een goed gedocumenteerd en levendig verhaal van het kerkelijk leven in de eeuw welke te beschouwen is als „the exordium of the modern period" (1).

SYKES, in het werk dat we hier van hem bespreken, een „expanded version" van de colleges, welke hij in 1958 hield in het kader van de hoog wetenschappelijke *Ford Lectures*, houdt zich strikter dan C. aan de geschiedenis van de „kerkelijke instellingen." Hij doet practisch uitsluitend aan oorspronkelijke bronnenstudie. Zo benuttigt hij b.v. de bewaard gebleven handschriften van SECKER. Hij heeft het over de periode welke in 1660 aanvangt met de Restauratie van de Stuarts en de terugkomst uit ballingschap van CHARLES II, nadat R. CROMWELL afgetreden was. In 1662 komt het tot een nieuw kerkelijk *settlement* dat de volledige *re-establishment* verzekerde van de *Church of England* en een volslagen nederlaag inhield voor de presbyteriaanse *Dissenters*. Vertrouwensman van de koning en een van de bijzonderste *architects* van het *Settlement* was G. SHELDON, in 1660 benoemd als bisschop van Londen en aartsbisschop van Canterbury van 1663 tot 1678. Het boek eindigt bij de dood van Th. SECKER, aartsbisschop van Canterbury van 1758 tot 1768, onder de regering van GEORGE II en GEORGE III van Hannover. SECKER, wiens eigen vader *Dissenter* was, streefde ernaar ook als aartsbisschop onder de *Dissenters* persoonlijke vrienden te hebben. Dit geeft de evolutie weer. Maar desondanks zal het *Settlement* van 1662, met enkele kleine wijzigingen in 1682, tot bij het begin van het Victoriaans tijdperk de officiële betrekkingen van de anglicaanse kerk met de andere kerkgenootschappen blijven bepalen. S. verwijt het *Settlement* zijn conservatief karakter en hij wijst ook op de ernstige gevolgen van de stijgende overmacht van het Parlement over de kerk en de hiermede gepaard gaande dalende invloed van de kerkelijke vergadering, de *Convocation*.

Het algemeen beeld, zoals het ons door C. en S. geschetst wordt, vertoont *light and dark*, maar de sombere kant schijnt toch overwegend. Een staatskerk ondergaat noodzakelijk grote invloed vanwege het politiek leven

van het land. De Kroon verliest het gaandeweg tegen het Parlement, de *Whigs* halen het op de Tories. De politiek verhindert dat er vóór 1784 een anglicaans bisschop komt in Amerika. De opkomende positieve wetenschap bracht het Deïsme voort: christendom wordt herleid tot een natuurlijke moraal. Verwaarlozing van de plattelandsbevolking en proletarisatie van de geïndustrialiseerde steden leggen het succes uit van de Methodistische beweging, waarvan de stichter, WESLEY, zelf toch anglicaan blijft. Trinitarische ketterijen, bijbelkritiek, vernieuwde patristische studie, de opkomst van de *Evangelicals* beroeren de theologie. Herenigingspogingen met de Franse Gallicanen en de continentale protestanten leiden de moderne oecumenische beweging in.

Maar de repressieve anti-katholieke wetgeving blijft van kracht „Mercifully" zegt C., „the English judges contrived not to press the hard laws" (6), hetgeen echter niet belet dat de katholieken uit de openbare functies geweerd bleven tot 1828 toe. Tot op het eind van de 18de eeuw blijft de openbare mening tegen hen opgehitst. „Popery is the masterpiece of Satan" (C. 254).

Het eindoordeel van S. over de anglicaanse kerk van de 18de eeuw luidt: „The English Church was after all as well worth living in and fighting for as any other" (224), hetgeen ten slotte eerder negatief uitvalt. Het oordeel van C. is nog strenger: Pas in de 19de eeuw zal de idee doorbreken dat de Kerk haar opdracht te vervullen heeft, ook waar de Staat haar niet helpt of zelfs vijandig staat, en dat „the Incarnation has a bearing on the whole of life" (280).

3. Het is in deze 19de eeuw, meer bepaald in de tweede helft ervan, dat A. O. J. COCKSHUT ons binnenleidt. De *Reform Bill* werd aanvaard in 1833; de Rooms-Katholieke Kerk heeft o.a. door de overgang van NEWMAN in 1845 aan kracht en aanzien gewonnen; de agnostici geven in het publieke leven de toon aan. Binnen de Anglicaanse kerk, *High Church, Low Church* en de steeds uitdeinende *Broad Church,* komt het tot een toestand van hoogspanning: „the tension so long muted and even forgotten between the Catholic (and Anglican) idea of church government by bishops, the Protestant (and Anglican) idea of the supremacy of private judgment in religion, and the peculiarly Anglican idea of church government by kings", in casu de Privy Council (10; 16).

C. geeft een objectief relaas van drie karakteristieke gevallen van rebellie binnen de Anglicaanse kerk. Een clergyman, GORHAM, wordt door bisschop PHILLPOTTS van Exeter voor de kerkelijke *Court of Arches* gedaagd, omdat hij de leer van „baptismal regeneration" verwierp. Hij wordt veroordeeld, maar in beroep beslist de *Privy Council* in 1850 dat de mening van GORHAM niet in strijd lijkt met de 39 Artikelen. PHILLPOTTS verbreekt de communie met de aartsbisschop van Canterbury omdat deze aan de *Privy Council* had deelgenomen. Het gevolg was o.a. de overgang van MANNING naar Rome.

In 1860 komt een bundel *Essays and Reviews,* die de methode van de Duitse bijbelkritiek aanbeval en doctrinele vrijheid vroeg voor de clerus, tegenover de *Court of Arches.* Twee auteurs worden veroordeeld en ge-

suspendeerd maar winnen het opnieuw in appèl bij de *Privy Council.*

In 1862 doet zich een derde geval voor. Bisschop COLENSO van Natal wordt door zijn metropoliet, Robert GRAY, afgezet omdat hij de historiciteit ontkende van Genesis. In 1866 verklaart de *Privy Council,* dat GRAY niet over rechtsmacht beschikte om COLENSO af te zetten. COLENSO blijft tot aan zijn dood in 1883 in het bezit van zijn bisschopszetel.

Dit derde geval deed de maat overlopen. De anglicaanse hiërarchie bleek onwillig zich aan deze voortdurende staatsinmenging gewonnen te geven. Aartsbisschop LONGLEY van Canterbury riep de eerste *Lambeth Conference* bijeen. Tegen het advies in van *Her Majesty's Government* werd in 1869 een nieuwe bisschop gewijd en aangesteld. Maar uit voorzichtigheid greep de ceremonie plaats niet in Engeland maar in Kaapstad. Voortaan, zo ook bij de *Prayer Book* hervorming van 1928, zal de anglicaanse hiërarchie „desnoods" zonder officiële staatsinstemming haar weg gaan. Maar, zo besluit S. zijn werk, indien men uitgaat van de 39 Artikelen zelf, blijven fundamentele vragen onopgelost. „Who in the last resort was master, the bishops or the King?". En zelfs, zo het de bisschoppen zijn, hoe kunnen „de bisschoppen" een „medebisschop" veroordelen? (122).

2. Godsdienstfilosofie

4. Dr. Peter MUNZ is Senior Lecturer of History aan de universiteit van Wellington (N.Z.). Hij verbleef ook een tijd in India om de godsdiensten daar te bestuderen. Hem interesseert de verhouding rede-geloof en de verhouding van de verschillende godsdiensten onderling. Het is geen godsdienstpsychologie of godsdienstsociologie, maar een echte godsdienstfilosofie opgevat als een metatheologie (12), welke hij bedoelt te geven. Enigszins zoals KANT een kritiek schreef van het *reine* en *praktische Vernunft* wil S. de vraag beantwoorden „In which way can religious statements be taken seriously?" (24). Hij beoogt „to provide a rational justification" voor het onloochenbare feit dat er een specifiek eigensoortige *religious knowledge* bij alle volkeren te vinden is.

Naast de „redelijke" en „positieve" kennis van de natuurwetenschappen is ook het „religieuze kennen" rationeel te verantwoorden. Het „religieus kennen" geeft ons een „symbolic picture of the world" (40). „In the symbol picture, a fact is considered real when it is a symbol of a feelingstate and when one has a state of lucidity upon designating it as a symbol" (58).

Het begrip „symbol" is dan grondleggend voor heel de verdere uiteenzetting: revelatie is „symbolisation" (78) of nog „the result of people seeing the world sub specie essentiae" (137); geloof is „belief about the nature of a symbol picture" (126); theologie is „a theory about the symbol picture" (121). Dezelfde „symbolen" komen voor in alle godsdiensten, maar zij worden telkens op verschillende wijze geïnterpreteerd.

De waarde van een bepaalde godsdienst en een bepaalde theologie hangt af van hun „therapeutic efficacy" (140), d.i. van de mate waarin zij de *redemption* of het *salus* van de mens kunnen helpen verwezenlijken. Het is inderdaad een presuppositum van de auteur dat de mens in de godsdienst

het *salus* of de *redemption* zoekt. En dit *salus* houdt essentieel in een streven naar *eternity* (22). Het symbool staat dus voor, „stands for" (50), een *state of feeling*, welke men religieuze betekenis en waarde moet toeschrijven voor zover deze „gemoedsgesteltenis" de uitdrukking is van een streven naar *eternity* en deze verwezenlijken kan.

Op de christelijke godsdienst toegepast brengt deze theorie de auteur tot gevolgtrekkingen, welke wel zeer afwijken van de traditionele theologie! „Those parts of the symbol picture that consist of propositions such as 'In the beginning was the Word' are not propositions about something. They are symbols which *mean* a feelingstate" (126). Men mag ze niet beschouwen als *principle* voor een redenering, weze het in syllogistisch, deductieve vorm zoals bij Sint Thomas, of volgens de dialectische methode van Karl Barth (123-124). Uitspraken van het N.T. zoals „God exists; he is transcendent; the bread and wine are his body" willen niet een *ontological statement* geven. Het zijn „merely specified refinements of original symbols, refinements that are necessary for the ultimate formulation of an abstract and pure theory of eternity" (154). En dit alles geldt a fortiori voor de mythen van het O.T. Het hele scheppingsverhaal zegt, religieus, theologisch-therapeutisch uitgedrukt, enkel „Order is created by goodness and wisdom" (143). De Semietische Godsnaam Elohim betekende oorspronkelijk enkel „object of fear and dread" (150).

Al bestrijdt S. de *demythologising* methode van Bultmann (187), toch bereikt hij langs een andere weg ongeveer dezelfde dogmatische stellingen. Het „eternity"-begrip vat hij ten slotte Boeddhistisch op als een „transformatie in het absolute" meer dan als een eeuwig voortbestaan. Ook de „dualistische" opvatting van een eeuwigheid, die ofwel gelukkig ofwel ongelukkig kan zijn, acht hij een minder zuivere voorstelling van het eeuwigheidsbegrip.

De fundamentele fout van het systeem ligt in de deficiënte opvatting van de natuur van de religieuze symboolspraak. Achter het symbool staat enkel een *state of feeling*. S. bestrijdt uitdrukkelijk de theorie van M. Eliade, die aan de religieuze symbolen een „objectieve" inhoud toeschrijft en ze daarom *hierophanies* noemt, d.i. „visible signs or manifestations of transcendental facts" (100). Hij kon zich niet vrij maken van zijn Kantiaans agnosticisme en overschat de bewijskracht van zijn methode van psychologische ontleding. G. C. Jung in zijn laatste werken zegt, veel juister dan onze auteur, dat hij als psycholoog moet vaststellen dat het *„Ego"*, als transcendent integratie-princiep van de persoonlijkheid, „psychologisch" waar is, maar dat een psycholoog, *qua* psycholoog, over de „metaphysische" werkelijkheid ervan geen uitspraak kan doen en ook niet te doen heeft.

5. Een totaal andere geest spreekt uit het kleine, niet zeer diepgaande maar toch waardevolle werkje van A. C. MacIntyre, filosofie-professor aan de universiteit van Leeds en *Broadcaster* in het *Third Programme* van de B.B.C.

De filosofie kan „clear up misconceptions and by so doing partly neutralize the acids of scepticism" (118). De schijnbare tegenstelling tussen het

bestaan van het kwaad en de goedheid van God kan enigszins worden opgelost door een filosofische bezinning op de menselijke vrijheid.

De wetenschapsman verzet zich tegen de mogelijkheid van de mirakels, „a breach of natural law" (43). NEWMAN antwoordde: „We cannot erect preconceived standards of probability in dealing with historical claims" (46). S. zou het antwoord eerder zoeken in een betere definitie van het mirakel: „an extraordinary event in which nature serves or answers human purposes in such a way as to make it possible to see a special sign of God's care" (50).

De filosofische bewijzen van het Godsbestaan zijn min of meer deugdelijk, maar zij steunen ten slotte alle op een „confusion over the nature of causality" (116). En geen van hen komt ertoe het bewijs te leveren voor het bestaan van een „persoonlijke God, dien wij beminnen omdat hij ons eerst heeft bemind". En ook de „religieuze ervaring" van SCHLEIERMACHER brengt geen afdoend bewijs. Maar indien er een bewijs bestond „that would be used to coerce, albeit intellectually, the unbeliever into belief" dan zou het geloof ophouden geloof te zijn. Geloven ware dan niet langer een zich vrijwillig toevertrouwen aan de geloofwaardigheid van een getuige.

Ons geloof blijft logisch verantwoord omdat Jezus' woorden en daden bewijzen dat hij geloofwaardig is (116). En zo is ook enkel in het geloof de laatste oplossing te vinden voor het probleem van het kwaad: „Job is not offered an intellectual solution to his difficulty: he is merely given a glimpse of what God is like and he can then trust in that glimpse or not" (115). Dit alles brengt gevolgen mede voor de geloofwaardigheid van ons eigen Godsgetuigenis in deze tijd: „When the Christian community is incapable of producing lives such as those of the saints, the premises from which it argues will appear rootless and arbitrary" (118).

3. Geloof en wetenschap

De verhouding tussen geloof en wetenschap, welke bij MACINTYRE ter sprake kwam, wordt expliciet behandeld in de twee volgende werken.

6. Dr. POLLARD, Executive Director of the Oak Ridge Institute of Nuclear Studies te Tennessee en sinds 1952 priester in de *Episcopal Church* van de U.S.A., beoogt de tegenstelling weg te nemen tussen *Biblical Providence* en *scientific causality*. Het is een probleem waar hij acht jaar mede geworsteld heeft. Hij gelooft onwrikbaar aan de deugdelijkheid van de methode der experimentele wetenschappen, *scientific investigation* en *experimental verification,* en aan de geldigheid van haar resultaten. Maar hij aanvaardt tevens even vast de Schrift als „true witness to the actual acts of the living God in real historical events" (22). Hoe zijn beide houdingen met elkaar te verzoenen?

De overgrote meerderheid van de *wetenschapsmensen,* welke zich bezighouden met „physics, chemistry, astronomy, geology, biology, biochemistry, physiology, genetics, psychology, sociology, economics", beschouwt het determinisme als „the very essence of science itself" (24). De *christen,* die vasthoudt aan de Schrift, verwerpt het Deïsme, volgens hetwelk God, nadat

hij éénmaal het heelal geschapen heeft en de natuurwetten heeft vastgelegd, de wereld gewoon op haar beloop laat (26). God blijft ingrijpen in het wereldgebeuren en in het persoonlijk leven van ieder individu. Dit noemt de christen Gods Voorzienigheid.

Het klassieke antwoord, nl. dat God aan de natuurwetten niet gebonden is en ze dus desnoods kan opheffen, ja, zelfs er tegen in kan gaan, is onwaardig aan Gods wijsheid en voldoet niet aan een werkelijk wetenschappelijke geest. God eerbiedigt de natuurwetten welke hij zelf heeft vastgelegd. Evenmin mag men de moeilijkheid definitief opgelost achten om reden van het „statistical character of scientific knowledge" (39). Fundeert dit meer dan een voorlopige onzekerheid om reden van een „lack of knowledge of the complex factors involved in each instance" (42)?

In feite kan de wetenschap, zelfs waar ze in de *Quantum mechanics* uit het *Principle of Indeterminacy* van W. HEISENBERG zou concluderen dat „indeterminacy, alternative and chance are real aspects of the fundamental nature of things" (55), geen beslissend antwoord geven. Deze vaststelling van onbepaaldheid is voor de wetenschap een „stopping point" (79). Christelijke apologeten zoals LECOMTE DU NOUY die pogen het bestaan van een goddelijke voorzienigheid „to demonstrate by purely empirical-rational means" doen meer kwaad dan goed. Zulke poging „fails to convince anyone in the scientific community who is not already convinced by a totally different route" (80). Inderdaad *Providence* is niet „an added non-physical force in nature whose operations produces discernible and verifiable empirical consequences by means of which it can be objectively astablished" (78).

De weg naar de juiste oplossing wordt toch gewezen door de *Quantum mechanics*. De *psi-functions*, waarmede deze werkt, hebben enkel de waarde van mathematische abstracties. Wanneer de wetenschapsmens de *psi-function* gaat vergelijken met de werkelijkheid, waaruit hij ze abstraheerde, doet hij een dubbele vaststelling, zonder deze te kunnen en zelfs als wetenschapsmens te moeten verklaren. De natuurwetten (in casu de *psi-functions*) werken deterministisch, maar als uitgangspunt krijgen zij te doen met niet te voorspellen „several possible states" van de materie. De natuurwet op dewelke beroep moet worden gedaan, wordt bepaald door die niet te voorziene initiale situatie.

Vervolgens, en dit wordt uitgedrukt door het *Principle of Complementarity* van BOHR, eenzelfde physische werkelijkheid kan twee complementaire aspecten vertonen. Zo vertonen licht en electronen terzelfdertijd reacties, welke beantwoorden aan de natuurwetten vastgelegd èn voor discontinue stofdeeltjes èn voor golven (140-141).

De wetenschapsmens moet dus toegeven dat zijn formules niet de volledige realiteit uitdrukken. Hij beweegt zich in een geabstraheerde wereld van het „I and it", in een tot steeds identische ogenblikken herleide „wetenschappelijke" tijd. Daarnaast bestaat echter de existentiële wereld van het „I and Thou" en de reële „historische" tijd. In déze wereld en in déze tijd is de menselijke vrijheid te localiseren en het ingrijpen van de levende alles voorzienende God in de geschiedenis.

Maar er bestaat geen tegenspraak tussen beide werelden. Het mirakel volgens de Schrift is niet „a special kind of event possessing a quality which common happenings do not share" (112). Het is eerder te zien als „an event which is apprehended by a worshipping community as a clear instance of the divine activity in the shaping of history" (106). God werkt voortdurend in de geschiedenis maar, wanneer deze inwerking speciaal duidelijk aan de dag treedt, spreken wij van mirakels. Deze zijn „the result of an extraordinary and extremely improbable combination of chance and accident" (115). Het zijn gebeurtenissen waarmede de wetenschapsmens mens verveeld kan zitten maar welke hij op grond van het *Principle of Indeterminacy* toch als mogelijk moet aanvaarden. Dat ze echter *de facto* door een ingrijpen van God worden veroorzaakt, daarover kan hij geen uitspraak doen. En het *Principle of Complementarity* van zijn kant kan laten vermoeden dat christelijke paradoxen zoals goddelijke predestinatie te verbinden met vrije menselijke wil, goddelijke genade en vereiste menselijke inspanning geen onoverkomelijke logische tegenspraak bevatten. Maar deze paradoxen bewijzen kan de wetenschap niet.

De hand van God in de geschiedenis „can only be known, as the Church has always maintained, through revelation" (171) en door ons aanvaarden ervan in nederigheid (179). Indien de „wetenschap" de revelatie bewijzen kon, dan zou men, „to paraphrase St. Paul in a different context", moeten zeggen „Christ died for nothing" (80).

7. Michael C. Perry, lately Senior scholar of Trinity College, Cambridge, wil het Paasgeheimnis stellen in het licht van de moderne gegevens der parapsychologie. Het zou in hoge mate onfair zijn te beweren dat hij hiermede beoogt de Verrijzenis gewoon te reduceren tot een van de zgn. „psi phenomena", waarmede de moderne *Psychical Research* zich bezig houdt. S. is een anglicaans christen, in het algemeen zelfs sympathiek voor de R.K. Kerk en haar heiligen, die vast gelooft dat Jezus uit de doden is opgestaan en met zijn verheerlijkt lichaam zetelt aan de rechterhand van de Vader.

Zijn argumentatie is streng wetenschappelijk en de gevallen van *extrasensory perception*, welke hij als bewijsvoering aanhaalt zijn critisch geschift volgens de strenge normen welke in de *Society for psychical Research* (in 1882 gesticht) steeds worden toegepast. Hij is zich ook terdege bewust van de begrenzing welke zijn methode hem oplegt. Hij behandelt niet het feit van de Verrijzenis zelf, noch minder de geloofsbetekenis ervan: de overwinning op de dood, maar enkel het probleem van de natuur van het verrezen lichaam en het vraagstuk van de verschijningen van de verrezen Jezus. Eigenlijk bedoelt hij een apologetisch werk, nl.: *unnecessary barriers*, welke het geloof van de wetenschapsman in Jezus' verrijzenis kunnen verhinderen, te verwijderen.

In een *eerste deel* onderzoekt hij volgens de historische methode de canonische en extracanonische getuigenissen aangaande Jezus' verrijzenis en de begeleidende omstandigheden. Zijn besluit is dat het feit van de reële dood, het ledige graf en de „verschijningen" van de verrezene historisch

vaststaan. Ook de omstandigheden, waarin deze verschijningen meestal plaats vonden, zijn niet zoals deze, welke een *collective hallucination* kunnen verklaren (wel b.v. deze van Fatima, p. 129). Aangaande de natuur van het verrezen lichaam wijst S. op het onderscheid dat Paulus maakt tussen „vlees" en „lichaam". De verrezen Jezus had een lichaam, maar was dit hetzelfde als hetgeen hij bezat vóór zijn dood? Was het hetzelfde vlees? Wat betekent „lichaam" meer dan „a man's means of expression or the organ of its activity"? (111). Ongetwijfeld bleef het dezelfde Jezus, maar: „Identity is constituted, not in the relation of the body at one time to the body at another, but by he constant relation of the body at all times to him whose body it is" (112).

In het *tweede deel* wil hij dan de verschijningen interpreteren. Het begint met een onderscheid tussen *delusory or subjective* en *veridical hallucinations*. De vorm (b.v. de menselijke gestalte), welke verschijnt, is in beide gevallen een schepping van de geest van de „ziener". Maar in het geval van de *veridical hallucination* komt de „information on which the apparition is based", d.i. de inhoud van de boodschap welke de verschijning aan de ziener meedeelt, „from outside the percipient". Het is een „hallucinatie", want de persoon, die verschijnt, is niet physisch lichamelijk aanwezig, maar toch een „veridical hallucination", want ze staat in verband met en wordt veroorzaakt door een echte gebeurtenis, welke de ziener niet langs normale weg kon kennen. Volgens de telepathische theorie is het mogelijk dat „one persone becomes aware of the thoughts of a second person without the use either of the recognized channels of sense or of inference and guesswork" (138). Het voorkomen van gevallen van *veridical hallucination* (hoe dan ook uit te leggen) staat wetenschappelijk vast. Dat ook een afgestorvene nog na zijn dood actueel langs telepathische weg *informations* verstrekken kan, moet a-priori waarschijnlijk worden geacht, zo men gelooft aan het voortbestaan van de geest na de lichamelijke dood.

Nu stelt S. vast dat „there are striking similarities between the Christophanies and apparitional cases" (188). Zelfs het feit van de grote menigte waaraan Jezus terzelfder tijd verscheen, van de lange tijdsduur, gedurende dewelke een verschijning soms aanhield, en van de lange gesprekken, welke tussen de leerlingen en de verschijning gevoerd werden, kan in de hypothese van een veridical hallucination worden uitgelegd.

En zo meent S. het schriftuurlijk relaas van Jezus' verschijningen vóór de hemelvaart voor wetenschapsmensen althans meer geloofbaar te hebben gemaakt, al was het dan maar om reden van de gelijkenis van deze verschijningen met de door de wetenschap aanvaarde phenomena. De verschijning van Jezus aan Paulus op de weg naar Damascus is eerder te verklaren als een *subjective hallucination*, dus zonder objectieve inwerking van buiten. Zeker, ook hier greep God in, maar, in dit geval, uitsluitend „through the operations of the human mind" (236).

Enkele *slotbemerkingen:* Grotendeels kunnen we instemmen met hetgeen S. over het mirakel zegt. Het is essentieel een zichtbaar teken van God aan

de mens, niet noodzakelijk „contrary to nature, but contrary to what is known of nature" (29). Evenzeer moet niet gehouden worden dat ons lichaam bij de verrijzenis uit dezelfde „vleespartikels" zal samengesteld zijn als op de stervensdag (110). Maar het historisch getuigenis over het „ledige graf" wijst er in ieder geval op dat Jezus' geval toch niet zonder meer met het onze mag gelijkgeschakeld worden.

Wat de verschijningen van Jezus betreft, en ondanks zekere overeenkomsten met *apparitional cases*, lijkt ons een uitleg door louter telepathie of *veridical-hallucination* niet aanvaardbaar. De verschilpunten zijn groter dan S. wel wil toegeven en ook zijn antwoord op Lc. 24. 37-39 is niet volkomen bevredigend. Niemand zal nog de „inspiratie" uitleggen als „being a process of divine dictation", maar de gewijde schrijvers waren meer dan enkel „fallible men trying to co-operate with God" (214). De H. Geest stond hen onfeilbaar bij om niets te „affirmeren" tenzij hetgeen goddelijke waarheid is. Het onderzoek zou dus eerder hierop moeten gericht worden: pogen uit te maken welke elementen bij Lc. 24. 37-39 onder goddelijke „affirmatie" staan.

4. Een christelijke psychologie

8. Reverend St. NEILL, oud-Associate General Secretary van de Wereldraad van Kerken, oud-Assistant Bishop van de aartsbisschop van Canterbury, oud-missiebisschop ook in India waar hij 23 jaar verbleef, biedt hier een proeve aan van „christelijke psychologie". Hij bedoelt de experimentele psychologie en hij beoogt een practisch doel: de moderne mens leren zichzelf te begrijpen om hem te helpen in zijn levensstrijd. Hij houdt hierbij rekening met al hetgeen de moderne psychologische wetenschap, de psychotherapie van FREUD, ADLER en JUNG inbegrepen, aan kennis over de mens heeft bijeengebracht. Maar deze wetenschap gaat volgens hem haar domein en haar rechten te buiten wanneer zij een oordeel velt over het al of niet illusorisch karakter van het object van de psychologische geloofservaring en evenzeer wanneer zij als „norm" voor de menselijke gedraging zou beschouwen hetgeen enkel statistische feitelijkheid is. De norm, het ideaal, moet zijn de volkomen harmonisch ontwikkelde mens.

Als werkhypothese neemt hij dan aan dat in Jezus, zoals de Schrift hem ons doet kennen, dat ideaal tot werkelijkheid werd. Zo wordt Jezus „the revelation of man to himself" (36). Dat deze werkhypothese de juiste is wordt waarschijnlijk door het historisch feit dat reeds meer dan zestig mensengeslachten in Jezus een voorbeeld vonden en een ideaal (56). Die waarschijnlijkheid wordt zekerheid, wanneer de auteur dan nagaat wat de individuele en de collectieve menselijke ervaring aanwijst als de beste weg tot een psychologisch evenwichtig en de diepste menselijke bestrevingen bevredigend bestaan.

Ieder mens heeft te doen met interne psychologische conflicten. Hij moet het tot klaarheid brengen met zichzelf; de goede houding vinden tegenover onmiddellijke omgeving en wijdere mensengemeenschap, nationaal en internationaal; zijn juiste positie bepalen tegenover de transcendente werkelijkheid, welke hij ervaart. Bij ieder van deze opgaven ontdekt de auteur dat

telkens „the Gospels have something to say relevant to our problems, either in the words that Jesus actually uttered, in the way that he behaved, or in what he essentially was" (305). De levenssereenheid, „the mark of the integrated personality", welke een „christelijk" leven karakteriseert en de vrucht is van persoonlijk verantwoordelijkheidsgevoel en zelfdiscipline in blijde levensaanvaarding van de volle levenswerkelijkheid, is ook datgene wat de moderne psychiatrie op haar manier als doel voor de mens nastreeft.

De auteur laat het aan de lezer over, want dat was niet het onderwerp van dit boek, zelf verder uit te maken „what has God been doing about all this?" en ook waarin dan moet bestaan zijn eigen „personal attitude to this Jesus" (306-307).

Het werk in zijn geheel beschouwd geeft blijk van zuiver christelijke geest en van een kerngezonde psychologie op het practische leven afgestemd. In verband met het oecumenisch gesprek releveren wij ten slotte dat volgens St. N. in het katholicisme „there has been a steady and ever more evident displacement of the centre (from the person of the Redeemer) towards the person of Mary" terwijl in het protestantisme het gevaar niet denkbeeldig is „to hide or to disregard the human reality of Jesus" (57). En verder dat, vermits de „Kerk nu eenmaal verdeeld is", wij ertoe gebonden zijn „honestly to accept the responsabilities of membership in our denomination, and through loyalty to that single part to work for the well-being of the whole and for the manifestation of its unity" (268).

5. Dogmatiek, moraal, spiritualiteit

Tot nogtoe is er enkel onrechtstreeks sprake geweest van de eigenlijke anglicaanse geloofsleer. Deze wordt in de drie volgende werken behandeld.

9. Het eerste is de Inleiding tot de Theologie van het Nieuwe Testament van Alan RICHARDSON. Het boek werd reeds elders in „Bijdragen" gerecenseerd (*Bijdragen*, 21, 1960, blz. 431). Wij vermelden het hier echter volledigheidshalve en om wille van zijn uitzonderlijk hoog gehalte.

10. De volgende publicatie geeft een algemeen overzicht van de actuele, doctrinele stellingnamen van de anglicaanse kerk.

Wij hebben hogerop gezien hoe aartsbisschop LONGLEY in 1867 de eerste *Lambeth conference* bijeen riep. De negende vond plaats in 1958 met 310 deelnemende anglicaanse bisschoppen uit 36 verschillende landen. In een vorige kroniek hebben wij reeds de officiële *Resolutions and Reports* besproken (*Bijdragen*, 20, 1959, blz. 175-181). In een aangenaam geschreven boekje maakt Reverend Dewi MORGAN de essentiële inhoud ervan aan het groot publiek bekend. Tevens schetst hij de huidige wereldconstellatie op religieus gebied en geeft hij een overzicht over de geschiedenis van de *Lambeth conferences* zelf. De *Anglican Church* is de *Bridge church* tussen Rome en de Reformatie (59-60). Een vernieuwing is aan de gang: oecumenisch eenheidsstreven, besef van de missionaire natuur van de Kerk, met hun tijd meegaande bisschoppen en *parsons*, herontdekking van de Bijbel, herwaardering van het celibaat. Ook de lekenstand moet zich actief inzetten en ten slotte mag men niet vergeten „The highest activity of man is

worship" (88). Positieve richtlijnen worden gegeven voor een christelijke huwelijksbeleving. Hier nochtans één zwak punt: Ongetwijfeld, ,,The use of effective contraceptives, with its persistent invitation to sensuality and selfishness, is an added hazard" maar anderzijds, zeer vaag gehouden: ,,The *means* of family planning are in large measure matters of clinical and aesthetic choice, subject to the requirement that they may be admissible to the Christian conscience... Christians have every right to use the gifts of science for proper ends" (49).

11. B. MINCHIN is geen vaktheoloog maar een *anglo-catholic* parochiepriester, bedrijvig in de *Parish and People* beweging, welke zich verdienstelijk inspant om door liturgische hervormingen met katholiciserende tendens het geloofsleven te vernieuwen binnen de anglicaanse kerk. Voor het schrijven van deze historisch opgevatte studie over de liturgische viering van de Eucharistie deed hij een goede keuze uit de voorhanden zijnde litteratuur van anglicaanse en in het Engels vertaalde katholieke werken. Over de Eucharistie als *offer* wijst hij op de vele misbruiken waartoe deze leer in de Katholieke Kerk van de Middeleeuwen aanleiding gaf en waarmede de Hervormers dan ook terecht afbraken, al gingen ze te ver in hun negatieve houding. ,,We can recognise that the Roman doctrine can be interpreted in an entirely orthodox sense" (91). Nochtans in de achteraan in het werk toegevoegde proeve van een nieuw Formularium voor de Eucharistieviering wordt hetgeen bij het uitspreken der Instellingswoorden gebeurt enkel genoemd met de schriftuurlijke naam: *thankful remembrance* (207). De term ,,offer" wordt enkel gebruikt voor de ,,elevatie" door de priester van het geconsacreerde brood en de wijn, waarmede de gelovigen zich zelf vereenzelvigen en zich aan God opdragen.

Wat de transsubstantiatie betreft verklaart S.: ,,we insist that what was bread before remains bread when it is blessed". Maar nochtans ,,we can no longer think of It or treat It as merely bread, for it is bread through which Christ gives Himself to us. If 'that through which a person expresses himself and effects other people' is an adequate definition of a body, then this bread is the Body of Christ just as truly as the Body of Flesh that He took of the Virgin Mary" (9).

Ook Doopsel en Vormsel komen ter sprake. Kinderdoopsel is niet af te keuren maar het kan toch enkel ,,be justified on the parallel of an 'arranged' marriage" (190). Inderdaad het doopsel bewerkt de vergeving van de zonden maar het is op de eerste plaats ,,the establishment of . . . personal relationship between man and God" (176). De haast om de kinderen onmiddellijk na de geboorte te dopen komt voort uit de leer van Sint Augustinus, welke de Westerse Kerk trouwens niet heeft aanvaard, nl. dat ongedoopt gestorven kinderen terecht komen in de hel (190).

Wij besluiten deze kroniek met een boekje van ANGLICAANSE SPIRITUALITEIT.

12. Reverend W. PELZ, uit Duitsland geïmmigreerd en nu *Vicar* te Lostock bij Bolton, schreef ,,ongodsdienstige overdenkingen aangaande de christelijke Kerk".

Hij houdt van paradoxen. Men zou hem een doordrijver kunnen noemen, maar een doordrijver in dienst van het zuivere Evangelie, dat niet van compromissen wil. Hartstochtelijk wordt tekeer gegaan tegen het voze christendom van conventionele kerkgangers en kerkbedienaars. „Fundamentally — at least most of the time — we are all unbelievers" (124).

God zoekt de mens, de mens weigert op Gods uitnodiging in te gaan. En toch enkel met zich volledig uit te leveren aan Gods genade wordt de mens werkelijk vrij. Geloof ('the acknowledgement of our utter poverty' en 'an answer to the overwhelming grace of God'), Hoop (niet op menselijk welslagen of kerkelijk succes maar op de Komst van Christus) en Liefde (die niets te maken heeft met „gevoel") voor God en de mensen zullen de grondstenen leveren voor een vernieuwd christendom.

Niets waarmede een katholiek niet in zou kunnen stemmen tenzij met één uitspraak (maar wat bedoelt S. juist?) waar moraliserend fariseïsme op gelijke voet wordt gezet met *natural theology* en dan wordt gezegd dat het is „in itself an act of unbelief, in itself a further entanglement in sin" (129).

Leopoldstad J. VAN TORRE, S.J.

KRONIEK VAN HET ANGLICANISME

1. S. C. CARPENTER, *Eighteenth Century Church and People*, London, Macmillan and Co., 1959, 14 x 22, X + 290 blz., geb. 30/.
2. Norman SYKES, *From Sheldon to Secker*, Aspects of English Church History, 1660-1768, The Ford Lectures, 1958, Cambridge, University Press, 1959, 14.5 x 22.5, XII + 238 blz., geb. 35/.
3. A. O. J. COCKSHUT, *Anglican Attitudes*, A Study of Victorian Religious Controversies, London, Collins, 1959, 14.5 x 22, 128 blz., geb. 16/.
4. Peter MUNZ, *Problems of Religious Knowledge, (The Library of Philosophy and Theology)*, London, SCM Press, 1959, 14 x 22.5, 253 blz., geb. 25/.
5. Alasdair C. MacINTYRE, *Difficulties in Christian Belief*, London, SCM Press, 1959, 13 x 19, 126 blz., geb. 8/6.
6. William G. POLLARD, *Chance and Providence*, God's Action in a World Governed by Scientific Law, London, Faber and Faber, 1959, 14 x 21, 190 blz., geb. 16/.
7. Michael G. PERRY, *The Easter Enigma*, An Essay on the Resurrection with special reference to the data of Psysical Research, with an Introduction by Austin FARRER, London, Faber and Faber, 1959, 14.5 x 22.5, 264 blz., geb. 21/.
8. Stephen NEILL, *A Genuinely Human Existence*, Towards a Christian Psychology, London, Constable and Co., 1959, 15 x 22.5, 312 blz., geb. 25/.
9. Alan RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, SCM Press, 1958, 16 x 23.5, 424 blz.
10. Dewi MORGAN, *Lambeth speaks*, London, Mowbrays, 1959, 13 x 19, 136 blz., geb. 7/6.
11. Basil MINCHIN, *Covenant and Sacrifice*, Worship in the Body of Christ, London, Longmans, Green and Co., 1959, 12.5 x 18.5, XVI + 219 blz., ing. 10/6.
12. Werner PELZ, *Irreligious Reflections on the Christian Church*, London, SCM Press, 1959, 13 x 19, 128 blz., geb. 8/6.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Dr. C. H. W. Brekelmans M.S.F., *De Ḥerem in het Oude Testament*, Nijmegen, De Centrale Drukkerij N.V., 1959, 16 x 24, 203 blz., ing.

Deze zeer zorgvuldig gemaakte monografie over de betekenis van het bijbelse begrip *ḥērem* brengt alle filologische en litteraire wetenswaardigheden bijeen en tracht orde te scheppen in het helemaal niet doorzichtig gebruik van dat begrip. Het eerste hoofdstuk handelt over de etymologie en het gebruik van de wortel *ḥrm* in de semietische talen; hierbij blijkt dat enkel de stele van Mesja (in het moabietisch) een ietwat gelijkende betekenis vertoont. In het tweede hoofdstuk worden de Bijbelteksten, waar de term in voorkomt, aan een onderzoek onderworpen. In het derde hoofdstuk wordt aangetoond dat de bijbelse instelling geen enkele parallel heeft buiten de H. Schrift (noch bij de Hethieten, noch bij de Mesopotamiërs, noch in Egypte, noch in de Romeinse of Keltische wereld), tenzij misschien bij de Moabieten (145). Het vierde hoofdstuk poogt een synthese te geven van de resultaten; er wordt (zonder succes) gezocht naar de oorsprong van de instelling; dan wordt een driedubbele mogelijkheid overgehouden: oorlogs*ḥērem* (Nm 21; Jos 6; 1S 15), *herem* als straf (Ex 22, 19; Jos 7), en *herem* als gave (Lv 27, 21. 28) (165). De studie wordt besloten door een samenvatting in het Duits, en door een dubbel register (aangehaalde auteurs, en Bijbelteksten).

Terecht is S. uiterst voorzichtig in zijn beweringen en conclusies; vaak vindt men formules als „Tot zekerheid kan men niet komen" (40); „Het antwoord op deze vraag is niet gemakkelijk" (112), „Het is gevaarlijk zich enkel op veronderstellingen te baseren" (182). S. is de mening toegedaan dat het woord *ḥērem* een eigenschap aanduidt (45) en oorspronkelijk geen „nomen actionis" vertegenwoordigt; het werkwoord is een denominativum. Hij polemiseert tegen von Rad, wijl deze beweert dat de *ḥērem* een noodzakelijk element uitmaakt van elke „heilige oorlog" (voor von Rad steeds een defensie-oorlog van de amphictyonie) (155). Ook benadrukt hij vrij sterk het gelofte-aspect: de *ḥērem* wordt slechts verklaard in „gevaarlijke situaties" (141). Door allerlei (soms o.i. aanvechtbare) litteraire analyses worden heel wat teksten, waar de term in voorkomt, als niet historisch gebrandmerkt; zo worden de Dt-teksten slechts als theologische interpretatie (183) van het eerste gebod van de Dekaloog opgevat: de bedoeling is de zuiverheid van het monotheïsme te beveiligen; Dt 2, 24-37 bevat „geen historisch bericht over de doorvoering van de *ḥērem*" (73). Men kan zich afvragen of hier niet al te gemakkelijk beroep gedaan wordt op een „theologische visie", die los zou staan van een feitelijk gebeuren: misschien wordt hierdoor de ethische vraag (behandeld in cap. V) enigszins vergemakkelijkt (de gruwzame doorvoering van de *ḥērem* was toch niet historisch), maar het prijsgeven van de historiciteit blijft toch bedenkelijk.

In bepaalde gevallen worden belangrijke conclusies getrokken uit vrij wankele gronden. S. zegt b.v. „Num 21, 3b past slecht bij de voorgaande verzen", vooral wegens het enkelvoud „die plaats", en is dus „latere toevoeging" (39; 68v). De vraag is echter of *mqwn* ook niet „die streek" kan betekenen (in zijn *Hexateuchsynpose*, Leipzig 1922, 180, maakt O. Eissfeldt niet het minste voorbehoud voor het halfvers in kwestie; hij vertaalt *mqwn* door „die Stätte"). Heeft men het recht om het profaan karakter van *hrm* te baseren op het feit dat *l ᵉIHWH* ontbreekt (52)? Indien Lv 27, 29 een „toevoeging" is („bij ieder gebrek aan samenhang voor de hand liggend": 66), hoe kan S. dan spreken van „overeenkomst in vorm en terminologie, en tot op zeker hoogte, ook van inhoud"? Kan men beweren dat de opinie over het ineenstorten van het garnizoen te Jericho „geen ingang gevonden heeft", als men de volgende verwijzingen controleert: *Vivre et penser* 1943/44, 305; *RB* 1949, 329; A. Jones, *Unless Some Man Show Me*, 1950, 27; *Secoli sul Mondo*, Turijn, 1955, 182 (tegen 90, n. 121)?

J. De Fraine

Claus SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments,* III. Band, *Das Goldene Zeitalter Davids,* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1959, 13.5 x 21, XXVIII + 497 blz., geb.

In dit derde deel van zijn „geschiedenis van het Oude Testament" geeft de Oostenrijkse Redemptorist Claus Schedl een overzicht van de periode die gaat van de laatste „rechter" Samuël tot aan de dood van Salomon. De tekst van het OT (Sam en Kg) wordt zeer trouw gevolgd (zonder veel discussie over de relatieve ouderdom van de pericopen). Bij gelegenheid van de Bijbeltekst wordt het oud-oosters raam van elke (als zonder meer historisch beschouwde) pericope geschetst. Hierbij heeft de auteur blijkbaar gebruik gemaakt van alle mogelijke informatie; zeer veel waardevolle aanwinsten van de exegese en van de geschiedenis worden vermeld. Een kort register (personen en zaken) wijst uit hoeveel realia de aandacht van S. hebben gaande gemaakt. Ook zes bijgevoegde kaarten, en acht afbeeldingen (schetsen) bieden een steunpunt om de vier hoofdfiguren in al hun concreetheid te begrijpen (het gaat over Samuël, Saül, David en Salomon).

Op enkele detailpunten zou men van de mening van S. willen afwijken. De verbinding van de passieve formatie *nāgīd* met het actieve participium *nōqēd* (die S. overneemt van CAZELLES) lijkt niet verantwoord (59); om filologische redenen kan de gelijkschakeling van *gimmel* en *qof* niet gebillijkt worden; en daarenboven is de betekenis duidelijk „der Erhabene" (317, n. 9) of „designierter König" (60). Men kan evenmin *nābi'* zonder meer als de (actieve) „verkondiger" opvatten; het gaat veel meer om de (passief) „geroepene" (61, n. 17). Om de anomalie van 1S 13, 1 uit te leggen, kan men misschien beroep doen op de zgn. ALBAM-gematrie (cfr *Bb* 1926, 193-203) (74). De uitdrukking „het opdragen van offers was ook aan de latere koningen toegestaan" (79) is veel te weinig genuanceerd (cfr. *Sacra Pagina,* 1959, I, 537-547). In verband met de identificatie Elhanan = David, is de opinie van S. enigszins onzeker: eerst heet die opinie „mogelijk, maar niet met zekerheid bewezen" (103); verder is er nog sprake van „vermoeden" (122); maar ten slotte is Elḥanan toch „de jeugdnaam van David" (122, n. 66). Volgens welk principe was de overbrenging van de ark *per wagen* „tegen de mosaïsche verordeningen" (211, n. 45)? De tekst van 1Kr 15, 27 zegt helemaal niet dat David zijn byssus-gewaad aflegde, maar er wordt gezegd dat hij *ook* bedekt was met de ephod (212); er is sprake van een speciaal „insigne", maar niets wijst er op dat een lendendoek of paan bedoeld is (ook het *gālāh* van 2S 6, 20 betekent niet „physische naaktheid", maar „zich te kijk gooien") (214). Men kan bezwaarlijk de Ammonieter-god Malkom zonder meer gelijkschakelen met Moloch (259). Volgens andere verklaarders betekent *mukarrib* niet „de eenmaker", maar „diegene die zegent" (346). De veelbesproken „pattern" van de Uppsala-geleerden gaat toch wel verder dan „psychologische, sociale en rhetorische uitdrukkingswijzen" (379, n. 77a). Is het zo duidelijk dat ALT gelijk heeft, wanneer hij de koningen van het Noordrijk als meer „charismatisch" opvat dan die van Juda (399, n. 2); S. is beter geïnspireerd, wanneer hij wijst op de grote willekeur van de troonsopvolging in Efraïm, waar paleisrevoluties hoogtij vierden (408, n. 12). Deze kleine *Schönheitsfehler* doen niets af van de zeer recente, overvloedige en ruime informatie, die uit dit boek te halen is.

J. De Fraine

Albrecht ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* III. Band, Herausg. von Martin NOTH, München, C. H. Beck, 1959, 16.5 x 24, XII + 496 blz., met foto van auteur, ing. DM 31.—, geb. DM 35.—.

Deze derde band van Albrecht Alt's „kortere opstellen" komt de eerste twee vervolledigen, die in 1953 voor de zeventigste verjaardag van de auteur werden bijeengebracht. Martin Noth deed hier een keuze in de vroeger nog niet opgenomen bijdragen van zijn op 24 april 1956 overleden leermeester. Alle bijdragen (op één na) zijn verschenen tussen de jaren 1924 en 1955; één enkele bestond slechts in machineschrift. De interessesfeer van Alt strekt zich uit tot de (profane) geschiedenis van Israël en van het oud-oosters (speciaal syrisch-palestijns) raam waarin die geschiedenis zich afspeelt. Alle domeinen van de profane geschiedenis zijn vertegenwoordigd: de politiek (vorming van de twee palestijnse staten; de feodaliteit; de heerban; de verbonden), de archeologie (opgravingen; krijgstechniek), de sociologie (akkerverdelingen, bevolkingswijzigingen, economische problemen), de geografie (bebossing; landschappen), de linguistiek (alle semitische dialecten; Egyptisch; Hethitisch; Choerritisch), de kunst (ivoorsnijwerk). Men is waarlijk verbaasd over de veelvuldigheid van de informatie die in deze artikelen ten toon gespreid wordt; de tiendelige index laat toe zich zeer gemakkelijk te oriënteren (godennamen - mensen - volkeren of stammen - staten of provincies - plaatsnamen - bergen of dalen - stromen of zeeën - zaken - Oudtestamentische aanhalingen - buitenbijbelse teksten). Sommige zaken worden meer dan eens (en met varianten) behandeld, omdat de uitgever er aan verzaakt heeft de bibliografie bij te werken, of ook maar iets te veranderen aan de soms meer dan dertig jaar oude tekst

(b.v. in verband met de Hyksos geven p. 72 en 96 een artikel van 1954, dat niet helemaal strookt met uitlatingen uit 1936 op p. 45). Zoals bekend, is de schrijver nogal sceptisch in verband met de historische waarde van veel oudtestamentische gegevens, b.v. over de Patriarchen (417; de Isaaksage). De religieuze ondergrond van de Bijbel wordt meestal vrij uiterlijk in het oog gevat; anderzijds moet vermeld worden dat Alt zeer goed gezien heeft dat de „weerstand in Israël tegen de aanpassing aan Kanaän" (19) belangrijker geweest is dan b.v. de Uppsala-geleerden willen doen geloven. J. De Fraine

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, vol. IX, *Maccabaeorum Libri I-IV,* fasc. III, *Maccabaeorum Liber III,* edidit Robert Hanhart, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1960, 16.5 x 24, 70 blz., ing. DM 9.40, bij inschrijving DM 8.—.

De publicatie in de Göttinger Septuaginta-uitgave van het IIIde boek der Makkabeën (een apocrief van het einde van de 1ste e.v. Chr., dat niets te maken heeft met de Makkabeën-opstand, maar eerder verwant is aan Est) heeft dezelfde principes gevolgd als de overige (al te schaarse) reeds verschenen delen van deze kritische tekstuitgave. De eigenlijke kritisch verantwoorde tekst (met een zeer overvloedig apparaat) wordt voorafgegaan door een dubbele inleiding. Op de eerste plaats worden de tekstgetuigen opgesomd: twee uncialen A en V, plus een aantal minuskels; de oude vertalingen, praktisch de syrische en armeense; en de vier gedrukte uitgaven (de Aldina-polyglot van 1518; de Cumplutensis van 1517 of 1520; de Sixtina van 1586/87; en de Oxford-Septuagint van 1707-20). Op de tweede plaats worden dan de vormen van de tekst gekenschetst: de uncialen, de recensie van Lucianus, en de zgn. recensie *q* (een serie minuskels, vooral 68 en 671: p. 12). Ten derde worden de voornaamste tekstvarianten geordend volgens de grammaticale categorieën. Het werk is blijkbaar zeer zorgvuldig gedaan: de minuskels 125 en 610 werden in hun geheel gecollationeerd. In de *Nachtrag* worden bijdragen van het jaar 1960 vermeld. Met deze kleine band is de Göttinger Septuaginta-uitgave een kleine stap verder gekomen tot haar volledige afsluiting. Mogen de andere stappen spoedig volgen! J. De Fraine

Dr. F. W. Grosheide, *Commentaar op het Nieuwe Testament. De Eerste Brief aan de Kerk te Korinthe,* en, *De Tweede Brief aan de Kerk te Korinthe.* Tweede herziene druk, Kampen, J. H. Kok, 1957 en 1959, 17 x 25, 445 blz. en 388 blz., geb. resp. *f* 19.25 en *f* 18.25.

In de collectie *Commentaar op het Nieuwe Testament,* die onder de leiding staat van Dr. F. W. Grosheide, zijn ook verschillende delen van zijn hand verschenen. Nadat zijn commentaren op Mt, Hebr en Jak reeds een tweede uitgave kenden (zie *Bijdragen,* 17, 1956, 312-313), krijgen we nu ook in tweede herziene druk de uitleg op 1 en 2 Kor (eerste druk: 1932 en 1939). We vinden hier dezelfde kenmerken als in de vorige werken van de reeks. Daar deze vooral bestemd is voor predikanten, wordt weinig uitgewijd over historische en critische problemen en gaat heel de aandacht direct naar de tekstverklaring; deze is dan ook breedvoerig. De gehouden stellingen zijn doorgaans traditioneel, maar solied, zelfs scherpzinnig verantwoord. We vinden het echter enigszins hinderlijk, dat Gr. de recente literatuur te weinig verwerkt heeft. De periode waarmee hij het meest vertrouwd is en waaruit hij het meest citeert, kan men situeren tussen de jaren 1860 en 1930; deze tweede druk haalt dan ook te weinig voordeel uit de vernieuwing die de exegese gekend heeft in de laatste tijden, ook voor de interpretatie van Paulus. Een ander bezwaar zouden we willen formuleren: bijna nooit worden de verschillende aspecten van Paulus' leer „religionsgeschichtlich" belicht; zelfs de O.T.-ische en joodse achtergrond van vele thema's wordt er uiterst summier aangegeven. Ook over de literaire studie der teksten en over de „Sitz im Leben" van sommige formules in de levende prediking van Paulus of het godsdienstig leven der Kerk vindt men weinig. Dat alles is nochtans onmisbaar om de theologische interpretatie ten volle tot haar recht te laten komen. De methode van de auteur bestaat hoofdzakelijk in een nauwkeurige filologische ontleding van de tekst, vers na vers, en de logische analyse van de gedachtengang; dit doet hij uitstekend. Doch men zou dikwijls heel wat meer licht op de teksten kunnen laten vallen door ze meer „traditionsgeschichtlich" te verklaren en door meer rekening te houden met hun literaire vormen.

In de inleiding op 1 Kor vindt men een goede uiteenzetting over de kerk te Korinthe en over de arbeid van Paulus in die gemeente. In zijn interpretatie van 1, 10-17 wil Gr. niet aannemen dat er te Korinthe echte „partijen" bestaan hebben; maar is het voldoende de woorden van 1, 12 te verklaren als vier leuzen die door sommigen in de gemeente werden gehouden? Naar aanleiding van 1, 5 (ἐν πάσῃ γνώσει) en de vele andere teksten over de „gnose" worden zowel het klassieke werk van Dupont (*Gnosis,* 1949) als het

recentere van SCHMITHALS (*Die Gnosis in Korinth,* 1956) praktisch geïgnoreerd. Veel is er nochtans in de laatste jaren veranderd in de studie van dit thema, en het is jammer dat men daar in dit boek bijna niets van bespeurt. De exegese van hfdst. 7 (over de maagdelijkheid) blijft ontoereikend. Al is het waar dat in de katholieke traditie soms met weinig waardering gesproken werd over het huwelijk, toch is de samenvatting van de roomse leer op blz. 217 niet objectief. Dat Paulus een zekere superioriteit van de maagdelijkheid boven het huwelijk wil inprenten, wordt uitdrukkelijk aanvaard in het mooie boekje van de protestant M. THURIAN, *Mariage et célibat* (1955, niet geciteerd). In 8, 6 wordt het omstreden ὑμεῖς δὲ αὐτοῦ correct verstaan van het verlossingswerk van Christus, maar over de achtergrond en de juiste betekenis van de titel *Kyrios* in dit vers vernemen we niets: is het een goddelijke titel gelijk in het O.T. en in het hellenisme, of op de eerste plaats een aanduiding van Christus' messiaans koningschap, gelijk de aramese achtergrond het suggereert? De fundamentele studies van CERFAUX, die de exegese georiënteerd hebben naar deze tweede oplossing, moesten hier zeker vermeld of althans benut worden. De moeilijke woorden οὕτως καὶ ὁ Χριστός in 12, 12 worden op traditionele wijze verstaan: „Christus" moet collectief begrepen worden en duidt de Kerk aan, samen met haar Hoofd. Ware het niet goed geweest te vermelden dat tegenwoordig een toenemend aantal exegeten, ook bij de Protestanten (J. E. PERCY, J. A. T. ROBINSON) de titel alleen op de individuele Christus laat slaan? De kwestie is niet zonder belang, want ze bepaalt voor een deel de interpretatie die men geeft aan Paulus' leer over het mystieke lichaam. Voor 13, 13 noteerden we met genoegen dat Gr. het „blijven" van geloof, hoop en liefde verstaat van een blijven in het hiernamaals: de recente studie van LACAN (*R.S.R.*, 1958, 321-343) heeft inderdaad bevestigd dat de andere verklaring bijna niet te verenigen is met het woordgebruik en de theologie van Paulus.

De tweede brief krijgt een langere inleiding dan de eerste: de eenheid van de brief wordt met recht behouden en de gebeurtenissen tussen 1 en 2 Kor heeft Gr. zeer helder, degelijk en genuanceerd weergegeven. Voor de detailuitleg beperken we ons hier tot twee van de belangrijkste en meest omstreden passages. In 1, 21-22 wordt een nieuwe uitleg geboden: de zalving zowel als de verzegeling slaan op de gaven van de H. Geest; het eerste woord wijst eerder op de ontvangst zelf, het tweede op het blijvend bezit van de Geest. Maar eist de constructie van v. 22 (ὁ καὶ ...) niet dat men de twee duidelijk zou onderscheiden? Het is ook verwarrend teksten als Lk 4, 18; Hand 4, 27; Hebr 1, 9 en 1 Joh 2, 20-27 allemaal op één lijn te plaatsen, alsof de zalving in het N.T. overal dezelfde betekenis had en er maar in één enkele zin gesproken werd van een deelhebben aan de H. Geest. Een studie van het vocabularium en van de parallelteksten Ef 1, 13 en 4, 30 toont aan dat de verzegeling wel terdege op het doopsel slaat (wat Gr. aanneemt), maar dat de zalving er aan voorafgaat en in verband moet gebracht worden met het geloof (zie *Bibl.*, 1959, 12-69). Voor 3, 17 („Dominus autem Spiritus est"), „een van de moeilijkste verzen van het N.T." (108) biedt Gr. een voortreffelijke uitleg: ὁ κύριος is onderwerp en slaat op de verheerlijkte Christus, τὸ πνεῦμα is de persoon van de H. Geest, die nochtans niet vereenzelvigd wordt met de Heer, maar nauw met Hem in verband staat en door Hem wordt geschonken. Deze exegese, in de Oudheid reeds gehouden door Cyrillus van Alexandrië en bij de moderne katholieken door Cerfaux en Lyonnet, schijnt beslist de beste te zijn. Ook al blijven deze boeken eerder conservatief van strekking en is hun methode van tekstverklaring niet voldoende verjongd, toch behoren zij tot de degelijkste commentaren op de twee brieven van Paulus aan de Korinthiërs. I. de la Potterie

H. GOLLWITZER, *La joie de Dieu,* Commentaire de l'Evangile de Luc, Traduction de Ed. de ROBERT et J. CARRÈRE, Neuchâtel, Editions Delachaux et Niestlé, 1957, 331 blz., ing. 13.40 Zw.frs.

Al wordt dit boek in de ondertitel gekenmerkt als een commentaar en in het voorwoord als een inleiding op Lukas, toch wordt hiermee het eigen genre ervan niet precies weergegeven. S. zegt niets over de wijze waarop het ontstaan is. Doch het schijnt gegroeid te zijn uit predikingen over het derde evangelie; men voelt dat de auteur van dit evangelie heel bijzonder houdt. Zijn werk is eigenlijk een soort theologische bezinning op de tekst, om er de geestelijke waarde van aan te geven. Ongeveer van hetzelfde genre was het zeer mooie boekje van R. DE PURY, *Pierres vivantes* (over de 1a Petri), bij dezelfde uitgever verschenen. Het genre van dergelijke commentaren is niet gemakkelijk; het veronderstelt vele exegetische voorkennis, en tegelijk een grote gave om de religieuze zin van de teksten direct te laten spreken. G. schijnt ons hierin prachtig geslaagd te zijn. Zijn critische posities, hier of daar sober aangegeven, zijn gezond en solied; hij steunt op het historisch aspect van de heilsgebeurtenissen, op de betekenis van de leer over de engelen en de duivel, enz. Maar de waarde van het boek ligt vooral in zijn religieuze toon. De zo eigen sfeer van vrede en

vreugde van het derde evangelie vindt men hier goed terug. De titel van het werk is ook de titel van hfdst. 15 (over de parabels van Gods barmhartigheid), een van de mooiste van het boek; het begint met deze sprekende zin: „le pécheur est la joie de Dieu". Meer van dergelijke vondsten worden aangetroffen, b.v. nog voor de visvangst (Lk 5): „L'Eglise commence avec ce récit", of voor het kruis: „La croix est le miroir du monde". Op een paar plaatsen slechts kan men merken dat de positie van de auteur afwijkt van die der katholieken, nl. over de leer van de Onbevlekte Ontvangenis van Maria (21) en de apostolische opvolging van het ambt in de Kerk (69). Maar dit staat er maar a.h.w. in het voorbijgaan. Het boek in zijn geheel genomen is een schoon voorbeeld van religieuze en pastorale schriftlezing. I. de la Potterie

Kurt RUDOLPH, *Die Mandäer,* I. *Prolegomena, Das Mandäerproblem,* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,* N.F., 56. Heft), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 24.5 x 16.5, 307 blz., ing. DM 29.50, bij intekening DM 26.50.

Deze zeer gedetailleerde „status quaestionis" van het Mandeër-probleem (een Leipziger dissertatie uit het jaar 1956) is bedoeld als een voorbereiding op een later te publiceren studie over de cultus van de Mandeërs. Achtereenvolgens behandelt S. de geschiedenis van het filologisch onderzoek (met Nöldeke, sinds 1862; en vooral met Lidzbarski), de ontwikkeling van het religionsgeschichtlich standpunt (vooral dank zij Reitzenstein: belangrijk is de prioriteitsvraag: Mandeïsme of christendom?), de problemen der chronologie (44: reeds in de 3e e.v. Chr. bestond het „oer-Mandeïsme"), en vooral de vraag naar de oorsprong van de mandeïsche doctrine. Na de literatuuropgave en het driedubbel register (aanhalingen, auteurs, zaken), volgt een aanhang, die een tekst brengt van de syrische heresioloog Theodoros bar Kôni (rond 791/92) over de ketterse sekten van de Kanteërs (verder onbekend, misschien louter fictief) en de Dosteërs (eig. Dositheërs, d.i. leerlingen van Dositheos van Sichem: 33).

S. wil in de leer van de Mandeërs (d.i. een judaïserende, gnostische godsdienstige gemeenschap, die nu nog een 4 à 5000 aanhangers telt in Zuid-Irak), naast latere iraanse (cultus), laat-babylonische (magie en astrologie) en christelijke (syrische) invloeden, een voorchristelijk gnostisch systeem (101) onderkennen, vooral in de zogenaamde „hymnische literatuur" (26). Er zou in deze „oer-Mandeërs" sprake zijn van een ketters geworden Jodendom, dat zelfs het christendom zou geholpen hebben om zijn „mythische voorstellingen" te formuleren (S. is een volgeling van Bultmann, die het vierde Evangelie in die zin interpreteert). In verband met de opinie dat de Mandeërs leerlingen zouden zijn van Johannes de Doper, meent S. dat het beroep op die figuur dat de Mandeërs inderdaad doen, geen bewijs is van historische beïnvloeding (67). Men kan zich afvragen of de verhoudingen tussen Christendom en Mandeër-leer niet precies andersom liggen, als S. geredelijk aanneemt (Burkitt en Lietzmann beweren dat het Christendom niet ontvanger, maar wel gever was). Onverantwoord lijkt de opinie van S., volgens dewelke Lukas in Act 19, 1-7 de geschiedenis „vervalst" heeft, en van de leerlingen van de Doper „halve christenen" maakt (77); het is immers zeer goed mogelijk dat Johannieten christen geworden waren, en voorlopig alleen het doopsel van Johannes ontvangen hadden. Welke ernstige grond heeft men om in de proloog van het vierde Evangelie een „oud lied ter ere van de Messias Johannes" te ontdekken (77)? Kan men beweren dat de theorie van het *„divine kingship"* „de huidige wetenschap beheerst" (200, n. 6; S. gewaagt zelf, met meer recht, van het *„sakrale* koningschap"). J. De Fraine

HISTORISCHE THEOLOGIE

Johannes QUASTEN, *Patrology,* III, *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon,* Utrecht-Antwerp, Spectrum Publishers, 1960, 15 x 23, XXV + 604 blz.

Wij hadden reeds meermalen gelegenheid de twee eerste delen van dit patristische handboek en de franse bewerking daarvan in dit tijdschrift aan te kondigen en te prijzen (12, 1951, 186; 15, 1954, 205; 17, 1956, 440; 18, 1957, 307). In dit derde deel vinden wij de zelfde kwaliteiten terug: heldere dispositie, rijke en goed verzorgde bibliografie, een bezonnen oordeel in omstreden vragen. Op dit laatste punt is, dunkt me, vergeleken met de voorgaande delen nog een vooruitgang bereikt: vaker dan vroeger het geval was, verneemt de lezer niet enkel de resultaten van het onderzoek omtrent echtheid, datering e.d., maar ook de gronden voor de verschillende sententies. Ook lijkt mij de auteur in dit deel minder terughoudend in het geven van zijn eigen oordeel.

Zoals de ondertitel zegt, behandelt dit deel de griekse schrijvers vanaf de tijd van Nicea

tot die van Chalcedon. Dat aldus de contemporaine syrische schrijvers in een ander deel zullen terecht komen, was gezien de omvang van dit deel onvermijdelijk, maar is toch een reëel bezwaar. Misschien ligt de zwakste stee van dit deel in de dispositie van de stof, waarin het regionale beginsel overheerst. Zulk een regionale indeling was meer geëigend voor de voorafgaande periode, toen de verschillende scholen zeer sterk regionaal waren bepaald, maar is minder gelukkig in deze bloeitijd, nu de grote scholen hun aanhang in uiteenliggende gebieden vinden. Aldus vindt de lezer Arius op blz. 7 bij de Alexandrijnen, maar de Arianen overal verspreid: Asterius de Sofist op blz. 194 bij de Aziaten, Aëtius en Eunomius op blz. 306vv bij de Antiocheners. Ook wordt niet duidelijk welke indeling binnen iedere regionale eenheid wordt gevolgd. Eunomius wordt behandeld onmiddellijk na zijn leermeester Aëtius, en vóór Eusebius van Caesarea, maar tussen Theodorus van Mopsuestia en zijn leerlingen of geestelijke erfgenamen Nestorius en Theodoretus liggen afstanden van respectivelijk 90 en 115 bladzijden. Juist waar dit handboek veel aandacht besteedt aan de opvattingen van de auteurs had een meer organische opbouw volgens scholen en tendenzen aanbeveling verdiend. — Ik heb vergeefs gezocht naar een artikel over Theodorus van Heraclea, van wie J. Reuss, *Matthäus-Kommentare,* zulke interessante fragmenten heeft gepubliceerd (vgl. Bijdragen 20, 1959, 320v). Een discussie van de pseudo-athanasiaanse *De trinitate libri XII* (p. 33v) was in dit deel overbodig, aangezien zij zeker van latijnse oorsprong zijn; maar als men ze bespreekt, verdient de sententie van Schepens vermelding, volgens welke de auteur van I-VIII Eusebius van Vercelli zou zijn.

P. Smulders

Benjamin Drewery, *Origen and the doctrine of Grace (The Fernley-Hartley Lecture 1960),* London, Epworth Press, 1960, 14 x 22, XV + 214 blz., 30/—.

Een merkwaardig boek. Vooreerst omdat de methodistische auteur onder Genade meer verstaat dan in de gangbare verdeling van de theologische stof daaronder bedoeld wordt: heel het heilswerk vormt het thema van dit boek. Vervolgens vanwege de methode, die hierin bestaat, onder een karakteristiek hoofd een aantal teksten uit het werk van Origenes te citeren, en dan aan het slot van de vier hoofdstukken een kritische reflectie daarover te geven. De keuze der teksten en deze reflectie worden gedragen door een bewust en openhartig methodistische visie op het Christendom. Zo kan het gebeuren, dat thema's als Kerk en Doopsel wel in de Origenes-teksten en ook in de reflectie behandeld worden, (bijv. p. 153, 162, 192), maar in het alfabetisch register zelfs niet worden vernoemd. Maar het meest wonderlijke in het boek is, dat de auteur ondanks zijn sterk gekleurde bril toch zoveel sympathie kan opbrengen voor Origenes en vaak tot zulk een goed begrip van diens leer komt.

Het eerste hoofdstuk probeert een definitie van genade te geven aan de hand van Origenes-teksten: „Grace is the power of God freely but not unconditionally placed at man's disposal, whereby he appropriates through the Holy Spirit the offer of salvation to a new and ultimately eternal life revealed and enacted in Scripture by the incarnate Jesus and now made available by Him to the world" (p. 48); vervolgens worden enkele synoniemen kort besproken, zoals dôrea, euergesia, philanthrôpia (49-60). Onder de titel: de genade van de Vader wordt vervolgens de leer van God als Schepper en van de Voorzienigheid behandeld (68-95), waarbij ook de menswording besproken wordt; als kritische reflectie komt hier ter sprake, dat ondanks Origenes' leer over de verdienste toch „the sovereignty of providential grace is not compromised" (98), en dat Origenes ondanks zijn leer over Gods echte mensenliefde toch bezwijkt voor de hellenistische bekoring om God als apathês op te vatten (103-6). Het derde hoofdstuk, de Genade van God de Zoon, behandelt de titels, die Origenes aan Jezus geeft, de leer over de menswording, over kruis en verrijzenis, en over de voortzetting van Christus' werk in de eeuwen. Als de drie gaven, die de Heer blijft schenken, worden genoemd: de adoptie, de toegang tot de Vader in het gebed, en het aanbod van het Evangelie aan de mensheid (147-152): dat Christus een nieuw Godsvolk bijeenbrengt, wordt dus niet vermeld. In zijn kritische reflectie waardeert de auteur in Origenes, dat ook het Oude Testament over Christus spreekt (al heeft hij terecht ernstig bezwaar tegen de wijze, waarop Origenes dit beginsel toepast), zijn leer over „inaugurated eschatology" (156), en zelfs zijn opvatting van de verschillende epinoiai des Heren, die door Origenes soms wordt misbruikt, maar die „is surely designed to 'earth' the divinity of Christ in the varying degrees of sin and ignorance that characterize humanity" (195). Dit beeld van het 'aarden' (= een aard-aansluiting maken) is goed gevonden! Het laatste hoofdstuk wordt gewijd aan de genade van de H. Geest, die de bron is van alle heiliging, die de Schriften heeft ingegeven en aan ons geeft de Schrift te verstaan, die ons begrip geeft voor het geheim van God, en die in ons alle gaven en deugden wekt.

De kern van Drewery's kritiek op Origenes betreft telkens de verhouding tussen genade en menselijke medewerking of verdienste. Niet alsof D. de vrije medewerking van de mens met de genade zou afwijzen. Maar hoewel Origenes het beginsel erkent van de absolute soevereiniteit van de genade (98), schrijft hij toch een al te zelfstandige rol toe aan de menselijke vrijheid (61-65), alsof de mens zich uit eigen kracht de genade waardig zou kunnen maken, en alsof de gave van de H. Geest naar de mate van die waardigheid zou worden geschonken (192). In deze kritiek zal ook de katholieke theoloog met Drewery instemmen, hoewel hij overtuigd is, dat daardoor niet elk begrip van verdienste wordt uitgesloten, maar alleen van een menselijke verdienste, die niet geheel op genade en verlossing zou berusten. In dit verband maakt de schrijver een interessante opmerking. Origenes' spreken over verdienste is minder excessief als het lijkt. Want het woord *axioumai*, dat met 'verdienen' pleegt te worden vertaald, heeft een soepeler betekenis: „To attain to..." (205). Volkomen juist. Maar Drewery's opmerking, dat de latijnse vertalingen door het gebruik van *mereri* daarvan „fully-blown presumptions of human merit" maken, is er volkomen naast. Want in het kerkelijk latijn van de vierde en vijfde eeuw kan *mereri* iets heel anders betekenen dan 'verdienen'. Het beroemdste voorbeeld is het woord uit de Paaswake: „O felix culpa, quae talem ac tantum *meruit* habere redemptorem". Dit is precies het tegendeel van 'verdienen'! Eenzelfde paradoxale woord-ontwikkeling ook in het christelijk gebruik van 'dignari', dat oorspronkelijk betekent 'waardig achten', maar van de christelijke God gebruikt gaat betekenen, dat Hij 'zich gewaardigt' aan *onwaard*igen zijn genade te schenken. Misschien is deze opmerking over de latijnse vertalers ingegeven door polemiek tegen Rome. Zeker treedt deze aan de dag op blz. 153, waar gezegd wordt, dat Origenes' leer van Christus als *autobasileia* „would exclude from the start the later (and disastrous) Roman identification of the Kingdom with the Church". Alsof ooit een katholiek zou leren, dat de aardse Kerk het Rijk-Zelf zou zijn: hoogstens is zij de verwerkelijking van het Rijk, dat Christus is, in de vorm der „inaugurated eschatology".

P. Smulders

Saint Augustin, Oeuvres, vol. 37, 5me série, *La Cité de Dieu*, Livres XIX-XXII, *Triomphe de la Cité céleste*, Texte de la 4me éd. de B. Dombart et A. Kalb, Introduction et notes par. G. Bardy, Traduction française de G. Combès, Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 10 x 17, 966 blz., geb. 350 B.frs.

Wij hebben opzet en uitvoering van deze uitgave reeds besproken in *Bijdragen* 21 (1960) 83 en 435-436. Een uitvoerige analytische index (blz. 893 tot 959) besluit deze band, waarmede tevens de volledige heruitgave van *De Civitate Dei* in deze bekende en handige uitgave is beëindigd.

P. F.

Aurelius Augustinus, *Enchiridion de fide spe et caritate, Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe*, Text und Uebersetzung mit Einleitung und Kommentar herausg. J. Barbel (*Testimonia*, 1), Düsseldorf, Patmos, 1960, 14 x 21, 255 blz., DM 19.80.

De nieuwe serie *Testimonia*, uitgegeven door Th. Klauser en A. Stuiber, stelt zich ten doel, geschriften der christelijke oudheid voor de huidige lezer toegankelijk te maken. Oorspronkelijke tekst en duitse vertaling staan tegenover elkaar gedrukt. Voor het gemak van de lezer zijn ook de verklarende aantekeningen, die geen al te grote omvang hebben, op dezelfde bladzijde geplaatst. Alleen waar een uitvoerige toelichting nodig is, wordt verwezen naar aantekeningen aan het slot van het boek. De reeks opent met Augustinus' Enchiridion, één van de grote werken der patristiek. De tekst is die van de Mauriner-uitgave, vertaling en toelichting zijn van de bekende dogma-historicus J. Barbel C.ss.R. De vertaling van dit werkje, met zijn zwaargeladen perioden, stelt voor grote moeilijkheden. Door de perioden in zelfstandige zinnen weer te geven, heeft Barbel de leesbaarheid verhoogd. Soms echter wordt het verband van die zinnen onvoldoende uitgedrukt, zodat men de lijn van het betoog kwijtraakt. In de inleiding vindt men het nodige over ontstaan en aard van het Enchiridion, over de tekst en vroegere vertalingen. In plaats van de opsomming van de inhoud had ik liever een inleiding gezien, die het werkje plaatste in het geheel van Augustinus' werk, en dit in het geheel van het oudchristelijk denken. De voetnoten geven blijk van vertrouwdheid met Augustinus en met de nieuwste literatuur, en ook van goed inzicht. Onder de uitvoeriger aantekeningen aan het slot zijn te vermelden: Erfzonde en Begeerlijkheid (p. 204), Menswording en Verlossing (215, 224), Huwelijk (232), Praedestinatie (236). Alles bijeen een zeer geslaagde uitgave, die voor de volgende delen het beste doet verwachten.

P. Smulders

Marinus AGTERBERG O.E.S.A., *„Ecclesia-Virgo": étude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez saint Augustin* (Extrait de la revue *Augustiniana* vol. VIII-X, 1958-1960), Heverlee-Leuven, Institut Historique Augustinien, 1960, 16 x 24, 135 blz., 120 B.frs.

Deze doctorsdissertatie van het romeinse Angelicum onderzoekt een boeiend thema van de Ecclesiologie in Augustinus' preken: de betekenis van het beeld der Kerk als Maagd, en het verband tussen dit beeld der Kerk en de kuisheid der christenen, gehuwden, weduwen en vooral 'maagden'. De maagdelijkheid der Kerk is een maagdelijkheid van haar geloof (p. 25). Maar de ongereptheid van het geloof betekent hier meer dan het zuiver bewaren der geloofswaarheid: geloof behoudt zijn volle bijbelse zin, en sluit naast instemming met de geopenbaarde waarheid ook in „het vertrouwen, de liefde en de overgave jegens Hem, die zich als de Heiland openbaart" (p. 26; volkomen juist, ook voor Augustinus; maar de lezer verwacht hier een bewijsvoering uit diens geschriften, niet alleen uit bijbelse woordenboeken). Deze geloofsongereptheid der Kerk is niets anders dan de geloofsongereptheid der gelovigen (37). In de gelovigen betekent deze ongereptheid inderdaad, dat zij zich vrijwaren van besmetting door ketterij (42vv), maar deze zuivere leer veronderstelt een zuiverheid van liefde, en werkt zich uit in kuisheid van het lichaam, overeenkomstig ieders staat. Vooral aan de verhouding tussen maagdelijkheid des geestes en kuisheid wordt de rest van de studie gewijd. De kern van de geestelijke maagdelijkheid is de onverdeelde liefde tot God, en de eigenlijke echtbreuk is de eigenliefde. De Godsliefde werkt zich uit in trouw aan de geopenbaarde leer en in echtelijke of maagdelijke kuisheid, waardoor ook de sexuele begeerten onder de wet der liefde worden geordend. De eigenliefde daarentegen werkt zich uit in dwaling en verduistering van het verstand, en in de tyrannie van de lichamelijke en vooral de sexuele begeerten. Deze samenhang heeft, naar ik meen, de schrijver goed gezien, maar niet altijd goed geformuleerd. Onberispelijk is de formule: „Qui a le regard fixé sur Dieu, et ne s'attache qu'à Lui, celui-là est vraiment chaste" (p. 56), maar minder gelukkig: „La virginité de la chair est la forme la plus haute de la virginité de l'esprit" (p. 58). Het komt mij voor, dat de auteur meer aandacht had moeten besteden aan het verband dat er bestaat tussen Godsliefde en de innerlijke harmonisering van alle menselijke vermogens enerzijds, anderzijds tussen de „eigenliefde tot verachting Gods toe" en de teugelloosheid van alle begeerten (waarvan de sexuele begeerte de duidelijkste, maar niet de enige en eigenlijk zelfs niet de voornaamste uiting is). Hij had hier kunnen leren uit een artikel in dit tijdschrift: *De pelgrim naar het Absolute: eeuwigheidsverlangen en tijdelijke waarden bij Augustinus, Bijdragen* 16, 1955, 136-155). Dan had hij niet zonder meer geschreven, dat de Christen volgens Augustinus wel vrij is naar de geest, maar nog slaaf naar het lichaam: de bevrijding ook van het lichaam is reeds begonnen (zie de tekst op p. 70 n. 38), omdat de *concupiscentia carnalis* (van ziel én lichaam overigens!) zich nog wel roert, maar door de kuisheid toch binnen de tucht der liefde wordt bedwongen. Immers, „il ne peut y avoir de *virginitas mentis* sans *continentia*" (p. 78).

De titel van het werkje geeft de inhoud niet geheel juist weer. Over de maagdelijkheid der Kerk als gemeenschap wordt eigenlijk weinig gezegd. De schrijver zal antwoorden, dat deze identiek is met de maagdelijkheid der Kerk-leden (p. 37). Maar dit betekent niet, dat de eerste geheel vanuit de laatste beschreven kan worden, zoals hier gebeurt. Eén voorbeeld. Zoals de schrijver zelf terecht zegt, helaas zonder verwijzing naar Augustinusteksten, is de maagdelijkheid der Kerk onverliesbaar, „puisque le Christ, l'Epoux même, soutient son Eglise" (p. 90). Maar ten opzichte van de individuele gelovigen kan deze onverliesbaarheid niet zonder meer worden geaffirmeerd. De Kerk is meer dan de som van haar leden. Vanuit deze onvergankelijke trouw der Kerk jegens haar Heer en Bruidegom valt ook licht op de trouw der gelovigen: is volharding in ongeveinsd lidmaatschap der Kerk misschien het sacramentele teken van hun volharding in de genade, van de praedestinatie? De titel deed verwachten, dat ook deze lijn van de maagdelijkheid der Kerk naar die der Kerk-leden zou zijn onderzocht. Misschien geeft de schrijver ons nog eens dit complement op zijn studie. Want al blijkt hij nog niet geheel bij machte om de grote gedachtenlijnen te overzien, die zich in dit augustijnse thema kruisen, hij toont zich wel bekwaam om één lijn met zijn verschillende variaties en vertakkingen te overzien. Reeds dat is geen geringe verdienste.

P. Smulders

F. J. THONNARD A.A., *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin,* Paris, Bonne Presse, 1959, 14 x 20, 821 blz.

Zoals de titel te verstaan geeft en de schrijver in zijn voorwoord uitdrukkelijk verklaart, maakt dit boek geen aanspraak op wetenschappelijkheid. Het is bedoeld als een handboek voor het geestelijk leven in de geest van Augustinus, en is daarom doorspekt van goed-

gekozen citaten uit diens geschriften. De schrijver, lid van de Congregatie der Augustijnen Assumptionisten en medewerker aan de Augustinus-vertaling van de Bibliothèque Augustinienne, geeft daarbij blijk van grote belezenheid en vertrouwdheid met het werk van zijn meester. Door zijn rijke schat aan citaten en de commentaren daarop kan het werk een nuttig hulpmiddel zijn, ook bij wetenschappelijke Augustinus-studie.

Het zou onbillijk zijn van de auteur een wetenschappelijke studie te eisen van Augustinus' spiritualiteit. Toch zou het boek mijns inziens aan waarde hebben gewonnen, wanneer het meer rekening had gehouden met diens geestesontwikkeling. Nu wordt het kader van het werk teveel beheerst door de platonistische categorieën van de pas-bekeerde. De omschrijving van „geestelijk" leven op blz. 8 beantwoordt wel aan de Soliloquia of de oudste brieven, maar geenszins aan diens latere veel sterker aan de Bijbel georiënteerde opvatting over „vlees" en „geest". In verband daarmee blijft de beschrijving van de begeerlijkheid (p. 339-347) en van de noodzakelijke versterving (p. 349-354) te eenzijdig gericht op de uiterlijke goederen, niet op de diepe kern der „amor sui". Over Augustinus' positieve waardering van de aardse goederen, waardoor hij zich opnieuw zo buitengewoon modern toont (zie: *De pelgrim naar het Absolute: eeuwigheidsverlangen en tijdelijke waarden bij Augustinus,* in: *Bijdragen* 16, 1955, 136-155), vond ik geen woord. Ook niet over zijn symbolisch denken, dat in onze technische maatschappij zulk een heilzaam geluid kan zijn. In zijn weergave van de genade als goddelijk kindschap en inwoning zit de auteur gevangen in de laatscholastieke categorieën, en schijnt niets te vermoeden van Augustinus' personalisme (zie: *L'Esprit-Saint, Pères latins,* in: *Dict. de Spiritualité).* De verklaring van de heilsnoodzakelijkheid en het lidmaatschap der Kerk (p. 208v) beantwoordt niet aan de huidige stand der theologie, die zich juist door Augustinus heeft laten beleren. Hopelijk zal een tweede druk van het werk aan de auteur gelegenheid geven om zijn bewonderenswaardige kennis van Augustinus tot uitdrukking te brengen in een handboek van spiritualiteit, dat niet enkel door diens teksten wordt gedragen, maar door diens visie bezield.

P. Smulders

Jean Cassien, *Conférences XVIII-XXIV,* IIIme volume, Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery, (*Sources chrétiennes,* 64), Paris, Les éditions du Cerf, 1959, 13 x 20, 528 blz., ing. 24 NF.

Dit is het laatste der drie delen van deze serie, waarin de volledige werken van Cassianus met de Franse vertaling ernaast verschijnen. Hierdoor is de Collectie *Sources chrétiennes* een werk rijker geworden, waarvan de invloed op de hele christelijke traditie, bijzonder dan in het Westen, moeilijk te overschatten is. Dit laatste deel biedt ons, na een korte inleiding, de conferenties over: de drie soorten van monniken, de voordelen van het gemeenschapsleven en van het eremitenleven; over de versterving en het al of niet vergeten van de vroegere zonden; en de zeer mooie conferentie over de rust van de Pinkstertijd. Cassianus streeft ernaar om de geestelijke ervaringen van de woestijnvaders in al hun nuanceringen voor het eerst in het Latijn weer te geven; daarom is zijn taal soms erg moeilijk; maar vele woorden en begrippen treft hij zo juist, dat ze tot klassieke formuleringen geworden zijn om de innerlijke bewegingen van het geloofsleven aan te duiden. Het is leerzaam en bevrijdend tevens bij Cassianus de oorsprong van vele van onze geestelijke begrippen weer te vinden. We staan dan verbaasd, hoezeer deze leer ontdaan is van alle formalisme en van eenzijdig ascetisme, omdat de *discretio* nog de maat is van het gehele deugdenleven. Is het geen openbaring voor vele moderne religieuzen, wanneer we de monnik Theonas horen zeggen: „Laten we al onze daden wegen met de balans van onze rede; en wat de zuiverheid van het hart aangaat, laten we ons eigen geweten raadplegen, en niet steunen op het oordeel van anderen". — Bij zulke en dergelijke teksten ziet men weer meer de noodzaak in van een voortdurende herbronning in de oudste traditie van de Kerk, omdat men anders uit een zekere gemakzucht, die de grootste vijand is van het religieuze leven, eenzijdig wordt in zijn geestelijke leer. Dit deel eindigt met registers van de Schrift-teksten, de eigennamen en van sommige trefwoorden uit de conferenties.

G. Achten

James W. Kinn, *The Pre-eminence of the Eucharist among the Sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas* (Fac. Theol. S. Mariae ad Lacum diss. 31), Mundelein Ill., St. Mary of the Lake Seminary, 1960, 15 x 23, 154 blz.

De verhouding van de overige sacramenten tot de Eucharistie is een vraag, die van groot belang is voor het katholiek begrip der sacramentaliteit, en die van beslissende invloed is geweest op de oud-christelijke sacramenten-liturgie. In onze eeuw is deze verhou-

ding het voorwerp geweest van hevige debatten. De auteur van deze buitengewoon ijverige doctors-dissertatie heeft onderzocht, wat de vier coryfeeën van de Hoog-Scholastiek over dit probleem hebben gezegd. Het schijnt, dat hem weinig oude teksten en weinig nieuwere bijdragen ontgaan zijn, behalve een artikel in dit tijdschrift, *De Eucharistie, bekroning en bron van de sacramenten*, in: *Bijdragen* 19 (1958) 382-396. Daar had hij kunnen leren, dat een vernieuwing van de vraagstelling in het licht van de vernieuwing der sacramenten- en genadeleer tot vruchtbaar inzicht voeren kan. Hij beweegt zich geheel binnen de problematiek, zoals die door Nicclussi, Springer, De la Taille omstreeks het jaar 1920 werd gesteld. Vanuit hun sententies ondervraagt hij dan de werken van auteurs der dertiende eeuw. Hij doet zelfs geen poging, om hen van binnenuit te begrijpen, of om deze vragen vanuit het geheel van hun sacramentsleer te belichten. Aldus kan het niet verwonderen, dat zijn werk vooral nuttig lijkt als een rijke verzameling van materiaal.

P. Smulders

Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Eine kritische Darstellung, (Inaugural-Dissertation Uppsala), Uppsala, 1932; Nachdruck: Minerva, Frankfurt/Main, [1960], 15 x 23, XXXII + 211 blz., ing. DM 40.

Dat een boek in een periode waarin de theologie zulk belangrijke vorderingen heeft gemaakt, dertig jaren na zijn verschijnen in een foto-mechanische herdruk verschijnt, is op zich al voldoende om de waarde ervan te doen blijken. Lintons werk heeft nog niets aan actualiteit verloren: de kwesties aangaande ambt en pneuma beheersen voor een groot deel de huidige discussies. De uitgave is technisch uitstekend verzorgd (op blz. 1 onderaan leze men: 1888).

J. Mulders

Analecta Hymnica Medii Aevi, hrsg. von Guido Maria Dreves S.J. und Clemens Blume S.J., Leipzig, 55 Bd., 1886-1922; Nachdruck: Minerva, Frankfurt/Main, [1961], leinen geb. DM 4400.—, Einzelbände papier geb. DM 78.—.

Die *Analecta Hymnica* enthalten in Vol. 1-55 unedierte oder zerstreute lateinische liturgische und nichtliturgische Hymnen, Prosen, Reim-Offizien, Reim-Psalterien des Mittelalters für Feste und Festzeiten des Kirchenjahres und der Heiligen. Je Band ca. 250-300 Hymnen des 5.-16. Jahrhunderts. Sie geben ein lebendiges Bild der Frömmigkeit und des Empfindens jener Zeiten. Besonders bei den Heiligen-Hymnen, deren geographische Verbreitung genau angegeben ist, findet man wichtige Hinweise und Quellenangaben für geschichtliche und kulturgeschichtliche Zusammenhänge. Die *Analecta Hymnica* interessieren nicht nur den Theologen und den Liturgiker, sondern auch den Historiker, Latinisten, Germanisten und Musikwissenschaftler. Die Texte sind in lateinischer Sprache.

Carmina Medii Aevi Posterioris Latina, I. Band, *Initia Carminum ac Versuum Medii Aevi Posterioris Latinorum*, Unter Benutzung der Vorarbeiten Alfons Hilkas, bearbeitet von Hans Walther, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 18 x 25, XVI + 1186 blz., geb. DM 118.—.

De ontginning van het middeleeuwse litteraire erfgoed is nog lang niet beëindigd; en voor enkele gebieden mag men zelfs zeggen dat men nog maar pas met de ontdekking begonnen is. Het meest verwaarloosd zijn zeker die handschriften, die men in vele katalogen als 'devotionalia' betiteld heeft. De reden van deze verwaarlozing lijkt me tweevoudig: vooreerst wegens het enorm groot aantal vroomheidsboeken en -boekjes, die ons uit die eeuwen bewaard bleven; maar vooral toch ook uit gebrek aan echte interesse, ook van de zijde der theologen, voor de devote literatuur. Men trekt echter het totale beeld der Middeleeuwen scheef wanneer men de directe geloofspraxis der devotieboeken, hetzij hymnen- en liederverzamelingen, hetzij gebeden- en getijdenboeken, preken, enz., niet in deze studie betrekt. Daarom is het systematisch ordenen en publiceren van een deel van het materiaal, zoals in dit werk gebeurt, van groot belang voor de kennis van de Middeleeuwen. Dit verzamelwerk biedt ons de beginverzen van niet minder dan 21.254 latijnse, geestelijke en profane liederen uit de late Middeleeuwen (d.w.z. van het jaar 1000 tot ongeveer 1500), en is als aanvulling bedoeld op de uitgave in zes delen van U. Chevalier's *Repertorium hymnologicum*. Het plan voor deze onderneming werd reeds opgevat in het jaar 1930 door de inmiddels gestorven Romanist Alfons Hilka. De huidige bewerker zette na de oorlog dit werk voort. Hij kon naast de eigen aantekeningen ook deze benutten van andere grote vaklui op dit gebied. In de inleiding worden namen vermeld als Otto Schumann, Paul Lehman, Bernard Bischoff en Ludwig Bertalot.

Voor een werk als dit dienen twee punten onderzocht te worden: welke zijn de bronnen die het materiaal leverden; en op welke wijze werd dit materiaal verwerkt. Van de on-

rechtstreekse bronnen of reeds gepubliceerde of gekatalogiseerde teksten vinden wij achteraan een zeer uitvoerige en naar wij menen volledige lijst van geraadpleegde werken, met uitzondering van de bibliotheekkatalogen. Wat echter de rechtstreekse raadpleging der handschriften betreft, daarover vinden wij in de inleiding slechts een vage aanduiding, en wij betreuren het ten zeerste dat we in de overigens zo verzorgde registers geen lijst aantreffen van de bezochte bibliotheken en de gebruikte manuscripten. Op die wijze zou men althans een overzicht hebben van de gedane arbeid en zou een meer effectieve medewerking tot aanvulling van de geboden teksten mogelijk geweest zijn. Dat de onderzoekingen, zelfs in Duitsland, niet zeer systematisch geschied zijn, bewijst het feit dat een voor deze verzameling zo belangrijk handschrift als het Hs. 521 te Darmstadt (een vijftiende-eeuwse verzameling van geestelijke teksten en liederen uit de Cisterciënserabdij Altcamp) blijkbaar niet werd gebruikt. Dit ontbreken van een lijst van rechtstreekse bronnen en een iets te weinig systematische opzoeking der handschriften is echter het enige bezwaar dat we tegen dit zeer degelijke en nuttige werk kunnen aanvoeren. Want de wijze waarop het materiaal werd geordend, de beknopte en toch zeer duidelijke bronnenvermelding bij de afzonderlijke teksten, waarbij telkens ook de vermoedelijke datering is aangeduid, de zeer verzorgde en klare typografie, dit alles is hoogst lofwaardig en maakt van deze publicatie een naslagwerk van blijvende waarde.

G. Achten

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Tijdschrift voor theologie, driemaandelijks tijdschrift met Redactiesecretariaat te Nijmegen, eerste afl., januari 1961, uitgegeven door Desclée De Brouwer, Breda en Brugge, 15.5 x 24, 90 blz., Abonnementsprijs voor Nederland *f* 15.—, voor België 200 B.frs.

In het nederlands taalgebied neemt de belangstelling voor de theologie zienderogen toe. Deze mag dan altijd aanwezig geweest zijn in het Noorden. Dat het Zuiden met grote passen zijn achterstand inhaalt, is een verheugend feit. Van af aanvang 1961 beschikken wij dus over een nieuw *Tijdschrift voor theologie*. Het neemt enerzijds de erfenis van *Studia Catholica* over, dat niet meer zal verschijnen. Intussen werd de redactie uitgebreid, zodat deze ook enkele relaties zou hebben met de Katholieke Universiteit van Leuven en met andere theologen uit Vlaanderen. Het programma werd „ter oriëntering" kort aangegeven: theologisch getuigenis voor onze tijd, als bezinning op het geloofsgegeven, vooral op het Woord van God in de Schrift. Veel meer dan deze programmatische stellingname illustreren de drie eerste artikels de doelstellingen van het nieuwe tijdschrift. Dr. H. VAN DEN BUSSCHE, onlangs benoemd tot professor aan de Universiteit van Leuven, schrijft over de religieuze boodschap in het Oude en het Nieuwe Testament. Prof. Mag. E. SCHILLEBEECKX en Mag. J. H. WALGRAVE hebben het resp. over de nieuwe stromingen in de dogmatiek en de moraaltheologie. Ten slotte werd een gezamenlijke Brief van de Nederlandse bisschoppen over het Concilie opgenomen, die ons eveneens in de volle actualiteit plaatst. Graag wensen wij aan dit tijdschrift een ruime verspreiding toe in Noord en Zuid. Intussen mogen de eerste organisatoren zich verheugen op een abonnementenaantal dat rond midden januari reeds de stoutste verwachtingen overtrof.

P. Fransen

Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, I. Band, Sechste erweiterte Auflage, München, Max Hueber Verlag, 1960, 17.5 x 24.5, XXVIII + 751 blz., geb. DM 32.80, ing. DM 29.—.

In zijn *Inleiding* op deze uitgave wijst Mgr. M. Schmaus op de volgende verbeteringen die hij in zijn werk heeft willen aanbrengen: betere, meer duidelijke en systematische verdeling van de stof, waarbij hij niet terugschrok voor het gebruik van vele titels en ondertitels: opname van talrijke nieuwe problemen die tegenwoordig besproken worden, waarbij telkens werd aangegeven wat zeker is en wat nog een vraag blijft; oecumenische openheid als voorheen, maar nu met een groter begrip voor de religieuze problemen uit Azië. Mgr. Schmaus heeft sinds de laatste uitgave een lange reis ondernomen naar Japan. Ten slotte de bibliografie. In de vroegere uitgaven stonden heel wat titels, maar hot en haar door elkaar. Voortaan beperkt hij zich enkel tot een keuze uit de voorhanden bibliografie, terwijl hij de werken, die de bouwstenen hebben verschaft voor de opbouw van een bepaald hoofdstuk, ter plaatse vermeldt.

Het prettige bij deze *Inleiding* is dat Mgr. Schmaus grotendeels zijn belofte inlost. Hij gaat zoals vroeger nooit erg diep op de problemen in. Wij vermoeden dat dit ook niet zijn bedoeling is. Het zou trouwens het aantal blz. nog verdubbelen. Maar talrijke vragen die de laatste jaren besproken werden, worden nu op hun eigen plaats vermeld. De verandering ten goede blijkt vooral in het eerste deel, dat handelt over de Theologie en de

Dogmatische Theologie. Vooreerst wordt duidelijk de voorrang gegeven aan het feit van de Openbaring, als „Selbsterschliessung Gottes". Hierbij komen de volgende nieuwe vragen naar voren: kennis van God in Zich of God voor ons, Christocentriek, Theologie als wetenschap in aristotelische zin of in moderne betekenis, Theologie en leven. In het deel over de Dogmatiek worden de begrippen dogma, „articulus fidei" (waarom ook niet „fides" en „haeresis", zo Mgr. Schmaus de conclusies van A. Lang aanvaardt?), de „veritates catholicae", de inspiratie (leer van K. Rahner vermeld, maar niet erg duidelijk besproken), de Overlevering (opinie van Geiselmann tegenover die van Lennerz over de juiste interpretatie van Trente), „analysis fidei" (leer van F. Malmberg in het *LThK*) kort vermeld, en waar het pas geeft, in hunne historische evolutie getypeerd. Wij hebben de indruk dat Schmaus nog niet alle aspecten van deze zeer uitgebreide en delikate problematiek heeft geïntegreerd in een definitieve visie. Terecht wijst hij b.v. op het feit dat de inhoud van een dogma niet identiek is met zijn conceptuele verwoording, maar deze belangrijke vaststelling vergeet hij weer, waar hij geen bezwaren schijnt te ondervinden tegen het feit dat de sluitrede die als maior en minor een geloofswaarheid bevat, een geloofspunt zou voordragen. Onze rede zou niets anders doen dan de waarheid ontvouwen die er al in besloten is. Dit kan alleen gelden, waar wij absoluut zeker zijn dat wij slechts drie termen hebben gebruikt in ons syllogisme, en geen vier. Ten slotte ontbreekt nog te veel in dit overigens zeer wijs geschreven werk het diep-religieuze inzicht, dat Gods Waarheid ons denken ten volle overstijgt, en dat elke deductie, hoe bescheiden ook, een menselijk element er bij mengt, dat geen recht heeft op de absoluutheid van Gods Woord. Ten slotte ontbreekt nog in dit werk een consequent doorgevoerde leer over de apofatische theologie. Deze wordt wel vermeld, maar zij lijkt ons nog niet op deze wijze in het hele denken opgenomen, dat zij spontaan dit theologische denken voortdurend conditioneert.

Het tweede deel handelt dan over de Godsleer, waarin zoals in de vroegere edities de Triniteitsleer en de leer van de Ene God terecht tot één traktaat worden verwerkt. In dit deel ontmoeten wij ook verschillende nieuwe of breder uitgewerkte themata: atheïsme, de onbegrijpelijkheid van God (zie hoger onze bemerking), de „analogia fidei" als verrijking van de „analogia entis", de leer van de Namen Gods, een sterkere analyse van het persoonzijn, een meer uitgebreide bijbelse Godsleer en Drievuldigheidsleer. Uiteraard werd aan de struktuur en de voorstelling van dit deel minder veranderd dan in het vorige deel. Het zou echter wenselijk zijn, dat ook de Drievuldigheidsleer de vernieuwde aandacht van de theologen zou trekken. In het hoofdstuk over de Appropriaties wordt met geen enkel woord het onderscheid vermeld tussen de volle en rijke appropriatieleer van Thomas b.v., en die welke in onze handboeken wordt gevonden. In de leer over de verhoudingen moet men heel sterk onderscheiden tussen de konkrete goddelijke verhoudingen, zoals deze in de Concilies vermeld worden, en de scholastieke analyse van de „relatio", die o.i. niet dieper rijkt dan een mathematische logistiek. Het zou ook zijn belang hebben een heel speciale inspanning te doen om een diepere, en tevens religieuze theologie op te bouwen van de H. Geest. Maar op dit vlak wordt de theologische arbeid ontzettend zwaar, en moet men onvermijdelijk op teamwork rekenen, niet alleen omdat men samen verder geraakt, ook in het denken, maar ook, omdat men samen (= in communione fidei), en dus binnen de Kerk, ook veiliger denkt. De hele zaak is, dat men hiermede een aanvang zou nemen. P. Fransen

Gulielmus VAN ROO S.J., *De Sacramentis in genere,* Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1957, 15 x 23, XV + 374 blz., lire 1800.

Dit handboek van de algemene sacramententheologie voor de studenten der Gregoriana is een eerlijke poging om uit de impasse te geraken, die de sacramenten-theologie van de laatste eeuwen kenmerkt. Vooreerst is daar de moeilijkheid, dat de algemene sacramentenleer noodzakelijk is, omdat vele bijzonderheden der afzonderlijke sacramenten alleen begrijpelijk worden, wanneer men vooropzet dat ieder sacrament een verwerkelijking is van de algemene idee der christelijke sacramentaliteit. Maar daartegenover staat dan, dat die algemene idee pas concreet en levensnabij wordt in de afzonderlijke sacramenten. De auteur is zich bewust geweest (zie p. V) van de moeilijkheid, waarvoor hij gesteld werd doordat zijn studenten voor de leer over de afzonderlijke sacramenten over handboeken van zijn collega's beschikten, en heeft deze handicap aanvaard, door werkelijk enkel de algemene problemen te bespreken.

Maar dan probeert hij de sacramentsopvatting te vernieuwen door in aansluiting aan de woord-ontwikkeling, de volgende definitie van een christelijk sacrament te geven: „Een sacrament van de Nieuwe Wet is een uiterlijke handeling van Godsverering, waardoor Christus, door de bediening van de Kerk en de bedienaar, de geheimen van zijn vlees repraesenteert, en daardoor 'ex opere operato' de heiliging van de goed gedisponeerde mens

betekent en bewerkt" (p. 63; ook p. 331). Is het toeval, dat hij hier elementen invoert als „handeling van Godsverering", „bediening der Kerk en van de bedienaar", die in dit tijdschrift zijn bepleit (vgl. Sacramenten en Kerk, *Bijdragen* 17, 1956, 391-418)? In de adstructie en de uitwerking van deze definitie slaagt hij echter niet geheel. Op de wezenlijke vraag, hoe een daad van Gods*verering* teken, en zelfs werkdadig teken, van Gods heils*wil* is, wordt geen antwoord gegeven. Op de rol van de Kerk wordt nauwelijks nader ingegaan (130-134). Ook het „repraesenteren van de geheimen van Christus' vlees" wordt niet nader onderzocht; als enig uitzicht naar de Mysterie-theologie geldt een verwijzing naar Filthaut (p. 339). Een werkelijke stap vooruit doet de schrijver met zijn analyse van het „bewerken door te betekenen", waarin hij poogt door een nader onderzoek van de aard van het teken zich aan de klassieke systemen van physieke, morele of intentionele causaliteit te ontworstelen (p. 275-342). Zijn eigen oplossing luidt, dat het sacrament „het werkzaam teken is van de goddelijke heilswil" (340). De schrijver heeft intens gebruik gemaakt van Schillebeeckx' werk over de Sacramentele Heilseconomie, waarnaar hij vaak verwijst. Des te opvallender is het, dat hij nauwelijks nader ingaat op de aktieve rol van de ontvanger in het sacrament. Kortom, het boek poogt verschillende verworvenheden van de nieuwere sacramentsbezinning in een handboek te verwerken. Maar in een rijpe synthese is het (nog) niet geslaagd.

P. Smulders

Aktuelle Fragen zur Eucharistie, Hrsg. von Michael SCHMAUS, München, Max Hueber Verlag, 1960, 15 x 21, 195 blz., geb.

In oktober van het jaar 1959 werd te Passau een congres van katholieke dogmatici gehouden rondom het thema van de Eucharistie. De lezingen van deze bijeenkomst werden hier bijeengebracht. Onder deze bijdragen is de studie van Karl RAHNER, waarmede de bundel geopend wordt, wellicht de meest belangrijke. De theologie van Woord en Sacrament, hun beider relatie onderling en hun verhouding tot de Schrift, de traditie en de Liturgie staan voor het ogenblik in het centrum zowel van de katholieke als van de protestantse theologie. Rahner gaat hier, voor zover ons bekend, het verst in de richting van de protestanten, of beter gezegd, steeds op het katholieke terrein blijvend, komt Rahner de protestanten zo ver mogelijk tegemoet. Het sacrament ziet hij als het woord in zijn volle gestalte. Een bezinning op dit inzicht laat aldra zien, waarin de katholieke theoloog van de protestant verschilt. Rahner onderscheidt „sakramentales und auszersakramentales Wort" (p. 44), daar waar in dit objectieve vlak de moderne protestanten vasthouden aan een absolute waardegelijkheid: „wesenhaft gleiche Gegenwart Jesu Christi in Wort und Sakrament" (cfr. P. JACOBS-E. KINDER-F. VIERING, *Gegenwart Christi*, p. 68). Wat het genadewerkend aanhoren van dit woord betreft, is het onderscheid al even groot. Rahner stipt het zelf aan, wanneer hij schrijft: „...was in der reformatorischen Lehre in ihrem Glaubensaktualismus, die die Gegenwart des Herrn erst konstituiere, vom einzelnen gesagt, falsch und häretisch war, das kann man durchaus von der Kirche als ganzer katholisch sagen" (p. 50). — Onder de overige studies verdient de bijdrage van WINKLHOFER onze bijzondere aandacht. Hij zoekt binnen het mysterie van de Eucharistie de juiste plaats te bepalen van het offeren het maal-karakter, en daarbij aansluitend, de zin en de rechtvaardigheid der aanbidding van de geconsacreerde species. Het accent dat vooral op de Eucharistie als voedsel valt, wordt door een drietal discussies (SCHILDENBERG, WELTE en GRILLMEIER) in verband met het offerkarakter nader genuanceerd. In het kader van een onderzoek nopens *Der Träger der eucharistischen Feier* geeft Klaus MÖRSDORF ons een historisch-dogmatisch verantwoord inzicht in het stipendium. — Ten slotte merken wij in het geheel van deze lezingen een vernieuwing van de denkstructuren rondom het mysterie van de Eucharistie. Men verlaat de scholastiek (cfr p. 149) voor een uitgesproken personalistisch existentiële visie.

A. Vandenbunder

Pro mundi vita, Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960, Hrsg. von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität zu München, München, Max Hueber Verlag, 1960, 17.5 x 26, 331 blz., geb.

In tegenstelling met het zoëven besproken werk bevat deze bundel vooral positiefhistorisch gerichte studies, als de leer van de Eucharistie bij Irenaeus en Augustinus, de Eucharistie in de ikonografie en de genadeoorden, de *Laudatio Sacramenti* in het werk van Gertrud von Le Fort. Een bijdrage van SCHEUERMANN geeft een uitstekende studie over de offercultus in het kader van het kerkgebouw. Uit deze onderzoekingen blijkt onder meer, en wellicht voor het eerst op een overtuigende wijze, dat het „facie ad populum" zowel historisch als liturgisch niet verantwoord is. Andere artikels zijn meer theologisch-dogmatisch. Wij verwijzen naar een opmerkelijk diepgaande studie over *Transzendenz, Arche-*

typus, Mysterium van de hand van KEILBACH, waarin begrippen uit verschillende disciplines zinvol bijeengebracht worden tot een beter inzicht in het eucharistische mysterie. Tenslotte vinden wij er bijdragen die meer op de pastoraal zijn afgestemd als *Das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug.* A. Vandenbunder

W. BULST S.J., *Offenbarung,* Biblischer und theologischer Begriff, Düsseldorf, Patmos Verlag 1960, 13.5 x 20.5, 130 blz., DM 9.80.

In onze tijd van meer dan gewone bewogenheid op theologisch gebied is de verschijning van deze quaestio disputata alleszins verantwoord. Het onderzoek heeft betrekking op het grondbegrip van de theologia fundamentalis. Na een korte bespreking van de historische opvattingen hieromtrent bij katholieken en protestanten, wordt vooral met een ruim beroep op de H. Schrift de bekende beknopte schooldefinitie aangevuld. De openbaring is én daad-openbaring én schouwopenbaring én woordopenbaring. Daarbij verhouden zich de eerste twee tot de woordopenbaring als een causa materialis tot haar causa formalis. Als synthese is de op blz. 111 gegeven omschrijving zeer bevredigend. De bovennatuurlijke openbaring met Christus te identificeren lijkt me intussen niet geheel juist. Christus immers is de Middelaar en de grote getuige (zie I Tim. 2, 5; Apoc. 1, 2. 9; Jo. 12, 49v., etc.). Overigens een degelijke en interessante studie. P. Ploumen

Lexikon der Marienkunde, hrsgeg. von K. ALGERMISSEN, L. BÖER, G. ENGLHARDT, M. SCHMAUS, J. TYCIAK, 6. Lieferung, Brüder Jesu-Cima, kol. 961-1152, Regensburg, Pustet, 1960, 17 x 27.5, DM 9.50.

Met prijzenswaardige regelmaat verschijnen de afleveringen van dit Lexikon. Verdienstelijk is de tekst bij de volgende trefwoorden: Brüder Jesu, Brügge, Brunnen, Bulgakoff, Bulgariën, Byzantinische Madonnen, Calderon, Calvin, Canisius, Carthagena, Charakter M's, Chartres, China, Christengemeinschaft, Chronologie des Lebens Jesu. Gelukkig is de bij de vorige aflevering als pius error gesignaleerde weergave van de opvatting van de H. Bonaventura over M.'s Onb. Ontv. enigszins gecorrigeerd. P. Ploumen

René LAURENTIN, *Court Traité de Théologie Mariale,* Quatrième édition, amplifiée, refondue, mise à jour, Paris, Lethielleux, 1959, 16.5 x 25, 170 blz.

Dit tractaat van Abbé Laurentin is men terecht als een standaardwerk der huidige Mariologie gaan beschouwen. De vierde, opnieuw bewerkte druk (eigenlijk de tweede in het Frans) is grondig vernieuwd. De veranderingen en aanvullingen zijn geïnspireerd door de belangrijke mariale gebeurtenissen van de laatste jaren: dogma-verklaring, eeuw-feest van Lourdes, enz.; en ook door de persoonlijke, nieuwe studies van de auteur, zoals: Maria in het O.T., en de oorsprong en de betekenis van *Theotokos.* Maar het grondplan bleef ongewijzigd. Het eerste deel bevat de positieve, theologische gegevens over Maria, volgens de geleidelijke openbaring in de H. Schrift, en de langzame bewustwording in de traditie van de Kerk. Hier treffen we verscheidene mooie bladzijden aan van vernieuwende Schriftinterpretatie, waarbij de teksten rigoureus gezuiverd worden van de willekeurige verklaringen die er zich door een vaak te eenzijdige Maria-verering hebben op vastgezet. Het tweede deel behandelt wat de schrijver gelukkig noemt: *le développement de la destinée de Marie.* Hier worden de Maria-mysteries, van de Onbevlekte Ontvangenis af tot de Hemelvaart geïnterpreteerd vanuit de oorspronkelijke, boventijdelijke visie van God op Maria en, in haar, op alle mensen. De Maria-mysteries worden niet louter meer behandeld als de individuele privileges van een uitzonderlijk begenadigde persoon, maar als de diepere heilsbedoelingen van God over de gehele mensheid. Op die wijze wordt de Mariologie weer een gezond en vruchtbaar deel van de gehele theologie, en ze sluit zo zeer nauw aan bij de oudste christelijke tradiite. Abbé Laurentin bezit de gave om de verworvenheden van de exegese en van de nieuwe theologie religieus te valoriseren. Daarom is zijn werk niet enkel interessant, maar ook heilzaam. G. Achten

Henri RONDET S.J., *Introduction à l'étude de la Théologie du Mariage, (Théologie, Pastorale et Spiritualité,* Recherches et synthèses, vol. VI), Paris, P. Lethielleux, 1960, 13 x 20, 202 blz., ing. 9.60 NF.

Deze inleiding is vooral een „werkboek". Allereerst wordt de evolutie geschetst van de problemen die zich in de loop der eeuwen rondom het christelijk huwelijk hebben gesteld. De schrijver verwijst hierbij naar de grote werken, die ons bij een verdere studie kunnen helpen. Deze historische uiteenzetting vormt het grootste en verdienstelijkste deel van het

werk. Volgen nog een veertigtal bladzijden, waarin achtereenvolgens *La métaphysique chrétienne de l'Amour, la sacramentalité du mariage, contrat et sacrement, la juridiction sur le mariage, l'unité et l'indissolubilité du mariage, mariage et virginité* besproken worden. Meer dan losse nota's zijn dit niet. Een eigenlijke theologie van het huwelijk, wanneer wij hieronder een bindend en verantwoord inzicht in alle geloofsgegevens verstaan, vinden wij in dit werkje niet. Belangrijke vragen worden niet eens aangeraakt, zoals de innerlijke onverbreekbaarheid van het huwelijk. De gedachten die de schrijver ons geeft over huwelijk en maagdelijkheid behoren meer bij een werk over de spiritualiteit dan in een dogmatisch traktaat.

A. Vandenbunder

PROTESTANTICA

Martin LUTHER, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, *Die Deutsche Bibel, 1522-1546*, 11. Band, Zweite Hälfte, *Die Uebersetzung des Prophetenteils des Alten Testaments* (Daniel bis Maleachi), Hrsg. von Hans VOLZ, Weimar, Hermann Bohlaus Nachfolger, 1960, 20 x 28, CXLVIII + 400 blz. en VIII blz. platen, ing. DM 58.—, bij intekening DM 46.40.

In *Bijdragen* 21 (1960) 216 hadden wij reeds het eerste deel van deze XI. Band besproken. In deze tweede halfband volgt dus de rest van de Profeten. Deze uitgave bezit trouwens andere verdiensten, waarbij de geringste nog zijn dat herhaaldelijk aanvullingen op de bevindingen uit de vorige banden en studies worden aangegeven. Het belangrijkste stuk vormt een studie van H. Volz over de geschiedenis van de vertaling door Luther van de Profeten. Deze uitvoerige beschrijving omvat haast alles, wat men tot nog toe hierover heeft kunnen samenbrengen. Niet alleen wordt gezocht naar de tijd gedurende de welke L. aan deze vertaling werkte — dat is niet zonder belang, daar het hele werk in tegenstelling met de vorige delen acht jaar in beslag nam gedurende dewelke L. dikwijls ziek was of op reis — wie hem hielp, of hierbij aanmoedigde, wanneer de eerste uitgave verscheen, meestal bij M. Lotther te Wittenberg, hoe de vertaling er uitzag (titeltekst en -beeld, inleiding, formaat; eventueel wordt de gedrukte tekst nogmaals vergeleken met de nagelaten Hss. van L.), waar en wanneer zij werd heruitgegeven, of zij uitverkocht werd, of zij in deze latere uitgaven werd verbeterd, ofwel enkel op drukfouten (en welke uitgaven hierbij de grondtekst vormden en welke andere er ook nog werden bij gehaald), ofwel naar de inhoud. Ondertussen werd in het Archief van Jena een lange *Voorrede* op het Boek Daniël gevonden. Deze wordt heel speciaal onderzocht, hare ontwikkeling, de correcties en de weglatingen, de persoonlijke (Melanchton, J. Jonas en G. Rörer), de literaire (Hieronymus, M. Junianus, Justinus' citaat van Pompeius Trogus' *Historiarum Philippicarum Libri XLIV*, Makkabeeërs, JOZEFUS' *Antiquitates Judaicae* e.a.) en de historische invloeden (inval van de Turken tot aan de poorten van Wenen, en scherpere polemiek tegen de Paus bij de samenroeping van het Concilie). In een *Exkurs* wordt met uiterste akribie onderzocht of de vertaling van de Profeten de invloed heeft ondergaan van de vroegere duitse vertaling van de Wederdopers L. Hätzer en H. Denck, in 1527 te Worms uitgegeven, zoals reeds in 1536 de tot het Katholicisme teruggekeerde G. Witzel beweerde in zijn *Annotationes*. Deze kritische tekstvergelijking is zeer waardevol, maar de argumentatie lijkt ons eerder klein. Hoe zou het aan de werkkracht en de eer van L. kunnen schaden, dat hij het gezond verstand heeft gehad een reeds bestaande vertaling in te kijken, waarvan hij zelf erkende dat zij met veel vlijt was bewerkt, zo niet met het juiste gelovig inzicht? Daarop volgt nog een nauwgezette beschrijving van 5 HHss. van G. Rörer, de officiële korrector van de Bijbeluitgaven in de uitgeverij van M. Lotther, en de trouwe vriend van L. in dit werk. Dan komt ten slotte de tekstuitgave zelf, zoals in de vroegere delen van de *WA*. Links staat de eerste uitgave van L., in dit geval *Die Propheten alle Deutsch* van 1532. Rechts staat de laatste uitgave die nog gedurende het leven van L. te Wittenberg is verschenen, nl. de *Biblia, das ist: Die ganze Heilige Schrift: Deutsch* van 1545. L. had gedurende de acht jaren die de uitgave van 1532 voorafgingen het Boek Jonas (1526), Zacharias (1528), Isaias (1528), Daniël (1530), Hezechiël 38/38 (1530) apart uitgegeven. De belangrijke afwijkingen van deze tekst werden boven het hoofdapparaat opgenomen. In 1541 kende de uitgave van de Bijbel meer veranderingen dan in de andere uitgave van 1545, en in het kritisch apparaat de varianten bij de vorige uitgaven. Op blz. 50-151 werd de oertekst opgemaakt van het Commentaar op Daniël, 12, volgens de in 1541 uitgegeven nederduitse uitgave, die zowel van het Hs. van L. verschilt als van de latere hoogduitse vertaling door L. zelf bezorgd. Met dit alles hebben wij slechts gewezen op de meest opvallende verdiensten van deze met uiterste zorg bewerkte uitgave. Aan het einde worden nog enkele stukken opgenomen. De tekst van de Opdracht van L. van zijn uitgave van Daniël aan de Keurvorst, de Hertog Johann Friedrich van Saksen in 1530. Verder nog een studie op het Hs. van L. uit Hosea, 7, 9-8, 12. Ten slotte de foto's

van de mooie houtsneden die het titelblad versierden, o.m. van Lukas Cranach de Oudere, één foto van een blad uit het hierboven besproken Hs. uit Hosea, waarbij men zich enigermate een idee kan maken van de werkwijze van L. Ten slotte nog verscheidene foto's van correcties, die werden aangebracht op de tekst van L. en die behoren bij een schrift, dat men nog niet heeft kunnen identificeren. Wellicht een uitnodiging om deze hand te identificeren! Wij hoeven niet meer te bewijzen, dat H. Volz met deze laatste uitgave aan de traditie van de *WA*, vooral in de latere jaren eer aan doet. P. Fransen

Documenta Reformatoria, Teksten uit de geschiedenis van Kerk en Theologie in de Nederlanden sedert de Hervorming, onder de redactie van Prof. Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink, Prof. Dr. W. F. Dankbaar, Prof. Dr. W. J. Kooiman, Prof. Dr. D. Nauta, Ds. N. van der Zijpp, Kampen, J. H. Kok, 1960, 16.5 x 25, 544 blz., geb. *f* 25.50 per deel; na verschijnen van Deel II *f* 27.50 per deel.

Zoals men de geschiedenis illustreren kan met een platen- of kaartenatlas, kan men dit nog veel meer door een uitgave van interessante teksten. Daar de beide geplande delen op drie à vier eeuwen historie betrekking hebben, kon men er niet aan denken heel het technisch-wetenschappelijk apparaat, dat bij een meer beperkte opzet geboden is, aan te wenden. De teksten mogen dus niet buiten hun eigen historisch verband gelezen worden, wat trouwens altijd nefast is, en in alle geval onhistorisch. Daarom lijkt ons deze uitgave vooral nuttig te zijn voor studenten, die met een bepaald tijdvak vertrouwd zijn, of dit wensen te worden. Men was ook verplicht al te lange excerpten te weren, al werden meerdere theologische of synodale stukken van een zekere lengte aanvaard. De citaten volgen elkaar chronologisch op, terwijl ook gezorgd wordt voor een zakelijke ordening — naar bepaalde themata of gebeurtenissen —, welke dan vooral bereikt werd door het opstellen van 16 verschillende hoofdstukken. Telkens wordt precies aangegeven, waaruit de tekst overgenomen werd; een enkele keer wordt de aandacht getrokken op foutieve lezingen of op verschillende uitgaven. Latijnse, franse en duitse teksten worden in nota vertaald; zo een oudere vertaling beschikbaar is, als bij Erasmus, dan krijgt deze de voorkeur. Men heeft de hele geschiedenis van de Reformatie in Nederland willen illustreren. Delikate, nu nog omstreden onderwerpen, als martelingen, veroordelingen en theologische twistpunten werden niet ontweken. Ook de Wederdopers, de Remonstranten worden goed vertegenwoordigd, met nog enkele andere getuigenissen over de lutherse kerkgemeenschappen, de Socinianen en derg. Men vindt werkelijk heel veel: plakkaten en schotschriften, liederen en psalmberijmingen, persoonlijke brieven en preken, verslagen van ooggetuigen en brokken geschiedenis, politieke stukken en synodale dekreten en voorschriften, kerkelijke organisatie en theologische werken. De verzameling werd zelf niet zonder humor opgesteld, als waar een korte synodale bemerking werd opgenomen over de predikant die zijn eigen preek niet verstond! In de laatste hoofdstukken vindt men minder bekende brieven over missionering, over de betrekkingen met de Oost-Indische Compagnie, of met de hollandse gemeenten in Nieuw-Amsterdam of Nieuw-Jorck, de eerste getuigenissen over verdraagzaamheid en over oecumenisme. Zoals bij elke Bloemlezing zou het niet moeilijk zijn op bepaalde „leemten" te wijzen. Wij denken er niet aan om ons in dit al te gemakkelijke spel te verlustigen. De collectie zoals zij nu bestaat en in feite doorgevoerd werd, zal een bruikbaar instrument worden voor al wie de oorspronkelijke teksten opzoekt uit de religieuze geschiedenis van de Reformatie in Nederland. Enkele teksten kunnen trouwens, ook bij een meer beperkt Vlaams standpunt, hun belang hebben, vooral uit de eerste tijden van de Hervorming.

P. Fransen

Lukas Vischer, *La Confirmation au cours des siècles: contribution au débat sur le problème de la confirmation*, trad. franç. de J. Carrère (*Cahiers Théologiques*, 44). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 16 x 23, 89 blz., 5.50 Zw.frs.

Dit boekje, in 1958 in het duits verschenen onder de titel *Die Geschichte der Konfirmation*, wil een bijdrage leveren tot het probleem van de protestante Bevestiging: vernieuwing na voltooiing der katechisatie van het engagement des Doopsels, die op een bepaalde leeftijd wordt afgelegd (en die maar al te vaak, evenals in het Katholicisme de vernieuwing der doopbeloften en de plechtige Communie, het einde van het kerkelijk praktizeren is), of een nieuw engagement waardoor de overtuigde Christen zijn aktieve taak in de dienst van Christus en de Kerk aanvaardt? De auteur kiest voor het laatste. Daartoe onderzoekt hij de verhouding tussen Doopsel, handoplegging en Geestuitstorting in het Nieuwe Testament, de geschiedenis van Catechumenaat, Kinderdoop en bisschoppelijke Handoplegging (Vormsel) in de oude Kerk, en schetst hij de ontwikkeling in de Middeleeuwen. Alleen op dit laatste punt vind ik een origineel inzicht: in de Middeleeuwen zou het ge-

loofsonderricht voornamelijk bij gelegenheid van de biecht zijn gegeven, wat de verklaring zou zijn van het moralizerend karakter der middeleeuwse geloofsbeleving (p. 43v). Helaas geeft de schrijver hiervoor geen enkel argument, want de twee teksten die hij van Alcuin en Jean Gerson aanhaalt, spreken uitsluitend over de gewetensvorming. Oorspronkelijk lijkt mij ook de schets van de ontwikkeling der Bevestiging in de Reformatie (p. 47-81).

De auteur sluit zich aan bij de gedachte van C. von Hofmann (1810-1877), dat de Bevestiging het Kerklid moet maken tot een „membre responsable, engagé et à part entière de l'Eglise" (p. 79); daardoor zou het onderscheid tussen Doopsel en Bevestiging het best gehandhaafd worden: „Par le baptême est donné l'Esprit de la vie du Christ: mais pour qu'il se mette à agir dans les baptisés en vue du ministère et de l'activité de l'Eglise, on prie en pratiquant l'imposition des mains" (p. 80). Om dit onderscheid terug te vinden in de traditie, meent hij te moeten teruggaan tot Hrabanus Maurus. Ik vermoed, dat Hofmanns opvatting is beïnvloed door de katholieke scholastiek, die sinds Thomas van Aquino eenstemmig daarin de eigen aard van de Geestgave van het Vormsel heeft gezocht. Nog dichter nadert Vischer de katholieke sacramentsopvatting, als hij zijn eigen ideaal als volgt formuleert: de Kerk „intercède auprès de Dieu en faveur de ceux qui sont disposés à s'engager au service de Dieu dans l'Eglise et dans le monde, afin que le Saint-Esprit les arme et les fortifie. Cette prière peut se faire dans le cadre d'un culte et peut être liée à une imposition des mains (car s'il y a une prière à laquelle l'exaucement est promis, c'est bien celle-là)" (87). Als God deze belofte gegeven heeft, is het dan niet werkelijk een sacrament, volgens het woord van Luther, dat „pour fonder un sacrement, il est avant tout nécessaire d'avoir une promesse divine" (geciteerd op p. 7)? Of meent de schrijver, dat in de katholieke sacramentsopvatting dit niet als een gebed beschreven kan worden?

P. Smulders

Jan HERMELINK, *Verstehen und Bezeugen*, Der theologische Ertrag der „Phänomenologie der Religion" von Gerardus van der Leeuw, (*Beiträge zur Evangelischen Theologie*, 30. Band), München, Chr. Kaiser Verlag, 1960, 15 x 23, 171 blz., ing. DM 10.—.

Na een schets van de hoofdlijnen van de *Phänomenologie der Religion* van G. VAN DER LEEUW, tracht S. de verhouding tussen de evangelische theologie en de godsdienstwetenschap te bepalen en aan te wijzen hoe deze laatste de dogmatiek kan bevruchten. Theologie bepalend als „die wissenschaftliche Prüfung der kirchlichen Verkündigung", stelt S. vast dat deze theologie zich tot nu toe enkel bezon op de binnenkerkelijke verkondiging of ten minste zich beperkte tot een confrontatie met het Westerse denken. Het eigenlijke „Gegenüber" van de prediking is echter de heidense wereld, buiten de invloedssfeer van de Griekse filosofie. Precies de godsdienstwetenschap brengt de theologie in wetenschappelijk contact met de „wereld". Daarbij zal de christen erkennen dat in zijn eigen geïncarneerd christelijk leven veel „wereld" overblijft. Hier raken we het standpunt van de auteur: „Religion is nach K. Barths Bestimmung Unglaube. So ist also die religiöse Verwirklichung der Menschen als Ganze Sünde" (p. 151). Hij verwerpt uitdrukkelijk de oudprotestantse dogmatiek, die in de niet-christelijke godsdiensten resten van de „status integritatis" bespeurde. De „Phänomenologie" kan geenszins gelden als een soort theologia naturalis. Als van der Leeuw zelf ze in zijn voorwoord betitelt als „Aufruf zum Glauben", meent Hermelink dat dit niet zijn diepste overtuiging kan zijn. Hij tracht te tonen hoe de grenzen die van der Leeuw stelde aan zijn „Verstehen" der religieuze fenomenen, gegrond zijn in de evangelische theologie. Dit onderzoek naar de verhouding tussen de beide wetenschappen is hoofdzakelijk methodologisch. Slechts in het voorbijgaan toont S. soms met een bescheiden wenk welke perspectieven de „Phänomenologie" opent voor bepaalde dogmatische vragen.

J. Van Nuland

Leslie NEWBIGIN, *The Reunion of the Church*. A Defence of the South India Scheme, New and Revised Edition, London, SCM Press, 1960, 14 x 22.5, XXXVI + 192 blz., geb. 21/—.

Bishop L. Newbigin schreef dit boek gedurende de zomer 1946, één jaar vóór de definitieve Unie van de Church of South India te Madras. Hij had gedurende zijn verlof in Engeland zoveel tegenspraak ontmoet, dat hij zich genoodzaakt achtte zijn theologische visie te geven op het „S.I. Scheme". De hele kwestie is nog altijd aktueel. Daarom hebben de uitgevers een nieuwe uitgave gewenst. Al is sindsdien zowel in de C.S.I. als in de Anglican Communion en elders zoveel veranderd, toch ziet L.N. geen reden om de substantie van wat hij toen neerschreef, te verloochenen. Maar hij hield er aan een nieuwe *Inleiding* te schrijven, waarin hij rekening houdt met de veranderde situatie (blz. X-XXXVI). Sinds 1946 is de World Council of Churches ontstaan. Het „Toronto Statement" heeft nog eens duidelijk gemaakt, dat deze vereniging van kerken zelf geen Super-

Kerk wenst te zijn in de ware zin van het woord. L.N. keurt deze principiële positie goed, maar herinnert terecht aan het gevaar, dat men zich om allerlei redenen zou gaan neerleggen bij deze essentieel voorlopige vorm van „being-one in Christ". Gods Wil is de volle sacramentele communie, en dit reeds in deze wereld. Wij mogen nooit ophouden hiervoor te werken en te bidden. Dan keert hij zich tot de Anglikaanse Kerk, en bespreekt met grote openheid de onhoudbare contradicties van beide Lambeth Conferences in 1948 en in 1958. In 1958 vooral heeft de A.C. volle communie toegestaan aan de C.S.I., en niettegenstaande deze beslissing terzelfder tijd hare zusterkerken in West-Afrika en Noord-India beslist de „S.I. Scheme for Reunion" afgeraden, en de formule van Ceylon aanbevolen. In deze formule komen echter verschillende dubbelzinnige termen voor. Erger nog, de Lambeth Conference stelt een vorm van „ordination" voor, die als „supplemental ordination" ineffectief is, onlogisch en geen oplossing brengen kan. Terecht vraagt L.N. in deze delikate aangelegenheden helderheid en oprechtheid. Ten slotte beschouwt hij de geschiedenis van de C.S.I., en de lessen die uit deze geschiedenis mogen gehaald worden met betrekking tot de verwerkelijking van de eenheid der kerken. Hier beroept hij zich op een zeer dynamische visie van de Kerk in wording, waarin men enerzijds zonder aarzelen het episkopaat ziet als een door God gewilde eenheidskern en -symbool van de Kerk, en anderzijds zonder moeite de communie aanvaardt met geestelijken die niet door een bisschop werden gewijd en met presbyterale kerkgemeenschappen. Hij fundeert deze op het eerste zicht paradoxale ecclesiologische theologie op het grondprincipe van de Reformatie: de rechtvaardiging door het geloof alleen. Dit centrale principe negeert de noodzakelijkheid en zelfs de mogelijkheid van elke vorm van voorbereiding of dispositie op de genade. Dit geldt niet alleen voor de zondaar, maar voor de Kerk die in hare verdeeldheid zelve zondares is. Zij kan zich dus in het geloof, en ondanks haar verdeeldheid, reeds openstellen voor de genade, al erkent zij dat de volle uitbloei van deze „oboedientia fidei" de episkopale struktuur van de Kerk vraagt. Het heeft daarom zijn belang in dit werk het hele hoofdstuk over de „Justification by Faith" te herlezen. De auteur klaagt er over dat geen enkele recensent, buiten de R.K. George H. Tavard, het belang van dit sleutelbegrip voor zijn Ecclesiologie heeft ingezien. Wij hoeven niet te wijzen op de betekenis van dit werk voor de geschiedenis en de ontwikkeling van de oecumenische beweging en gedachte binnen de I.W.o.C. P. Fransen

Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Gesammelte Aufsätze, 3. Band, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, 15.5 x 23.5, V + 212 blz., ing. DM 11.50, geb. DM 15.—.

Deze verzameling van zestien opstellen (waarvan vijf oorspronkelijk in het Engels geschreven zijn), laat toe een blik te werpen op de theologische ideeën, die aan Bultmann's *Entmythologisierung* ten gronde liggen. Op één na (uit 1929) dateren ze allemaal uit de jaren 1952-58, d.w.z. na de grote discussies over de nieuwe methode. Het werk is opgedragen aan de theologische Faculteit van de Universiteit te Syracuse (N.Y.). Buiten vier ietwat verder uit elkaar liggende problemen (over de lichtsymboliek van Kerstmis, de collectieve verantwoordelijkheid voor de Jodenvervolging onder de Nazi's, de verandering van de Kerk van universalistische gemeenschap voor heidenchristenen tot sacramentele *Heilsanstalt*, en over de christelijke hoop), gaan de meeste bijdragen over de grondslagen der Bultmanniaanse exegese van het NT. Zo wordt gehandeld over „het begrip van openbaring in het NT", over de „echte verkondiging" (tegenover de „geseculariseerde"), over de „huidige situatie van de theologie", over „humanisme en christendom". Zeer belangrijk is de bespreking van R. Marlé's katholieke kritiek, en het filosofisch artikel in de *Festschrift* voor A. Schweitzer over „wetenschap en existentie".

In die laatste bijdrage ontwikkelt S. het voor hem fundamenteel verschil tussen „objectiverend" en „existentieel" verstaan (147); dit existentieel verstaan is precies niet objectiveerbaar, maar het is noodzakelijk om de objectieve betekenis van het begrepene te vatten. Ook ten overstaan van het NT is de „eschatologie" (het „existentieel verstaan") het belangrijkste: exegese bestaat er niet in „bijbelse uitspraken te reproduceren", maar na te gaan „welk begrip van de menselijke existentie in de Bijbel tot uiting komt" (als *Anrede* van God tot mij) (192). In het NT is, volgens S., de geschiedenis opgeslorpt door de eschatologie (106). Zeer openhartig schrijft Bultmann dat de „existentialistische filosofie" een „secularisatie is van het christelijk existentie-besef" (194); misschien heeft de secularisatie ingewerkt op B.'s inzicht in het NT?

In zijn stellingname tegenover de katholieke theologie is B. zeker te eenzijdig. Het katholieke openbarings-begrip behelst niet alleen een bovennatuurlijke oorsprong van een mysterieus „weten" (9), maar tevens een actieve aanspraak aan de concrete gelovige; wel wordt echter geloochend dat de „openbaring alleen *in actu*" zou dienen beschouwd te worden (120). In zijn polemiek tegen L. Malevez maakt Bultmann opnieuw dezelfde vergissing; waar Malevez zegt dat volgens B. Jesus *alleen maar* het menselijk orgaan is van

Gods Woord, en daarbij opmerkt „on ne sait pourquoi", interpreteert B. deze laatste zinsnede als een verkapte poging om het geloof toch te funderen in een voorafgaandelijk „bezeten" gegeven, of om „Jesus' *incognito* weg te nemen", terwijl manifest bedoeld wordt dat de reflexie op de existentiële geloofsact toch wel degelijk een heilsgebeuren *extra nos* doet ontdekken.

J. De Fraine

Roger HAZELTON, *Providence,* A Theme with Variations, London, SCM Press, 1958, 14.5 x 22, 204 blz., geb. 15/.

Wie stelt geen vragen over de Voorzienigheid? Maar wie geeft het antwoord? Het lijkt zo moeilijk „to avoid giving the impression that one knows more about God's inner constitution than God does himself" (71). R. Hazelton, professor in theologie aan het Pomona College, Claremont, California, heeft daarom verzaakt aan een „systematisch" werk. Terecht staat hij argwanend tegenover de vele mechanische termen en beelden, waarmede de mens, nog het liefst de moderne mens, deze en dergelijke problemen tracht op te lossen, of althans te belichten. Hij houdt zich aan een personalistische denkwijze, zonder zich veel in te laten met een bepaalde technische terminologie. De gewone menselijke taal, met vaardigheid en smaak gehanteerd, lijkt hem voldoende. Hij verkiest de „muzikale methode": A Theme with Variations, en wij moeten bekennen dat zijn opzet uitermate geslaagd mag heten. Het is een mooi en troostvol boek, waarin voor een katholiek amper iets staat dat hem een ogenblik bezorgd maakt om de rechte leer. Het is ook een interessant boek. Hazelton heeft heel wat gelezen: de Vaders, de Scholastieken, en vooral de moderne theologen en filosofen, liefst nog uit het oude Europa; hij kent dezen zeer goed. Zelfs de dichters, de klassieken en de modernen brengen hun getuigenis. Over alles en allen heeft hij een onafhankelijke en zeer persoonlijke visie, los van elke eng-confessionele of schoolse gebondenheid. Hij verdedigt Bergson tegen Niebuhr, het christelijk Platonisme tegen Kierkegaard, kent zelfs de R.K. werken over spiritualiteit, al blijft hem de ware mystiek een probleem. Het is vooral een mooi boek, omdat het een wijs boek is en een diep-christelijk boek met grote eerbied en liefde voor de mens geschreven, of hij nu tegenstander is of wanhopig in het lijden. De idee van de goddelijke Voorzienigheid als levende Presentie in ons leven, wordt stuk voor stuk belicht met betrekking tot het lot van de mens en zijn noodlot, tot de vrijheid van God en de vrijheid van de mens, als samenvallen van tijd en eeuwigheid in de gelijktijdigheid van „chronos" en „kairos", van de horizontale en vertikale lijnen, als samenvallen ook van geloof en tragiek in het vertrouwen van het „trotzdem", van technische tijd en moderne roeping tot verantwoordelijkheid. Ten slotte nog het waardevolle hoofdstuk over het vraaggebed, dat wel niet alle gestelde vragen oplost, maar toch enkele wezenlijke antwoorden geeft. Men kan niet beter de religieuze soliditeit van zijn theologische visie bewijzen dan door het feit, dat de laatste sleutel op het mysterie van de Voorzienigheid mij wordt gegeven in en door de levende Persoon van Christus Jezus. Dit grondthema van de Menswording, dat slechts in de laatste bladzijden doorbreekt, maar in heel het boek toch blijft meeklinken, vormt de zuivere achtergrond voor zijn diep-vrome en diep-zinnige mijmeringen over het Mysterie van de Voorzienigheid. Aan te raden als een bijzonder suggestief werk!

P. Fransen

ISLAMICA

Jacques JOMIER O.P., *Bijbel en Koran,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1960, 19.5 x 12.5, 127 blz., 8°, ingen. *f* 5.50; geb. *f* 6.50.

Ongetwijfeld heeft de uitgever met de vertaling van dit oorspronkelijk frans werkje van de bekende in Egypte werkende Dominikaan een grote dienst bewezen aan de Nederlandse lezer. Evenwichtig, waardig, rustig afgewogen wordt hier de waarde van de Koran voor de muslim en voor de christen aangegeven. De grote problematiek, die op het ogenblik meerdere pennen in beroering brengt vooral in Frankrijk over de gemeenschappelijke oorsprong van Jodendom, Christendom en Islam, krijgt hier een bezonnen en critisch juiste weerlegging of nuancering, welke voor de insider duidelijk en voor de oningewijde zich als vanzelfsprekend voordoet. Achtereenvolgens behandelt de auteur de Koran als openbaringsboek; de zending van de profeet met een wereldreligie of enkel bestemd voor het arabische volk; het beroep dat de Koran doet op de Bijbel en dat de muslims er toch niet toe zet de Bijbel te bestuderen omdat de Bijbel misbruikt of vervalst zou zijn; de godsleer van de Koran; de eschatologische prediking; de leer over het geloof en de werken; de heilige bijbelse figuren; de apologie van de Koran; Jesus in de Koran; de wet van de Islam, die de liefde te zeer op de achtergrond laat; de muslimgemeenschap en tenslotte de rustig afgewogen uiteenzetting over de filosofie van de heilseconomie. Dit evenwichtige werkje,

dat zonder apologie te willen zijn toch grote apologetische waarde bezit en geen muslim kan stoten, is een zeer waardevolle en veelzijdige eerste inleiding op het hele terrein van complexe godsdienstige vragen, die de Islam voor de christen oproept. J. J. Houben

A.-M. Goichon, *Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān,* Commenté par des textes d'Avicenne, Avant-propos, traductions, explications et notes, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 16.5 x 25.5, 255 blz., ing. 360 B.frs.

De levenslange specialisatie over heel het terrein van Avicenna's filosofie vindt in dit werk een bewonderenswaardige bekroning, die grote bewondering afdwingt. Vergelijkt men Mademoiselle Goichon's werk met dat van Mehren *(Traités mystiques)* aan het einde van de vorige eeuw, dan kan men met vreugde constateren welk een grote vooruitgang er werd gemaakt. Goichon's *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenna)* en haar *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenna)* waren reeds fundamentele studies. Uit het boek dat wij hier bespreken blijkt hoe die voorafgaande werken haar in staat hebben gesteld om ook de schijnbaar zo esoterische werken van de grote muslimfilosoof te doorgronden.

Le récit de Hayy ibn Yaqẓān, lang beschouwd als een gnostisch esoterisch werk vol duistere en onbegrijpelijke toespelingen blijkt bij diepere navorsing een kortere uiteenzetting te zijn van de hoofdgedachten van de ken-theorie van de Shifâ', al is de vorm dan ook in bloemrijke oosterse symboliek gekleed. Het „verhaal" van Ḥayy ibn Yaqzân is in zich geen verhaal, naar het leven getekend, maar een rigoureus filosofisch probleem in een concrete maar poetische vorm gepresenteerd. Niet dat de „récit" ons nieuwe gegevens over de filosofie van Avicenna aan de hand doet of dat ze een sleutel zou zijn voor zijn nog altijd niet opgehelderde „Oosterse filosofie" of van zijn „mystiek", het grote voordeel van dit werk ligt in het feit, dat hier in beknopte vorm een overzicht gegeven wordt van de lang-uitgewerkte kenleer van de Shifâ'. Alleen grote vertrouwdheid met alle filosofische werken van Avicenna en een intense studie van de problemen die deze oproepen hebben de schrijfster in staat gesteld deze fundamentele bijdrage te leveren. J. J. Houben

WIJSBEGEERTE

Wilhelm Keilbach, *Einübung ins philosophische Denken,* München, Max Hueber Verlag, 1960, 15 x 21.5, 180 blz., ing. DM 7.80, geb. DM 9.80.

Een veertig pittige lezingen brengen de oningewijde binnen in het wezen van het wijsgerig denken. De hoofdstukjes worden met veel zin voor geschiedkundig perspectief behandeld, het betoog is helder en overzichtelijk, rijk aan excerpten en van een passende bibliografie voorzien. Het filosoferen wordt geleidelijk langs de verschillende facetten belicht, het thomisme krijgt op een zeker ogenblik ongedwongen de ereplaats, en in het besluit is de onvervangbare rol van de wijsbegeerte t.o.v. het wetenschappelijk 'Spezialistentum' duidelijk aan het licht getreden. Zonderling mag het evenwel heten dat een werkje, waarin een namenregister van niet minder dan acht kolommen voorkomt, de naam van Blondel niet eens vermeldt. Dit verzuim treft des te meer, daar de auteur aan het probleem der 'christelijke filosofie' een uitvoerige bespreking wijdt. Het existentialisme en de christelijke existentie-filosofie worden ruim bedacht, doch over de beruchte 'philosophie de l'Action' geen woord. A. Poncelet

Johannes Haas, *Das Lebensproblem heute,* Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen, *(Bücherei der Salzburger Hochschulwochen),* München usw., [1958], Anton Pustet, 11.5 x 19, 150 blz., geb. DM 9.20, ing. DM 7.20.

Een aantal voordrachten, gehouden tijdens de Salzburger Hochschulwochen van 1957, heeft de auteur bewerkt en samengebracht in een helder en overzichtelijk geheel. Vooral sinds de oorlog mogen cytologie en celfysiologie zich over een stormachtige belangstelling verheugen. De onoverzichtelijke hoeveelheid publicaties op dit terrein verschenen, vond een systematische verwerking en critische waardering in het werk *Physiologie der Zelle* (Berlin-Nikolassee), dat de auteur in 1955 liet uitkomen. Zijn grote deskundigheid verraadt zich ook in het voorliggende werkje door de trefzekere wijze waarop hij aan niet-ingewijden een beeld geeft van de resultaten, die het celonderzoek in onze tijd heeft opgeleverd. Schrijvers bedoeling reikt echter verder: een bijdrage te leveren tot de filosofie van de organische natuur. De elementaire functionele processen in de cel laten zich langs causaalanalytische weg uitmuntend benaderen; de morfogenetische processen daarentegen, en heel

speciaal de celdeling, zouden alleen in een teleologisch begrippenstelsel verklaard kunnen worden. Voor deze laatste processen zijn in de cel, volgens de auteur, geen structuurmechanismen aan te wijzen, zodat zij veroorzaakt en in stand gehouden worden door een immaterieel levensprincipe. Deze interpretatie lijkt ons niet geheel overtuigend, en zou o.i. in een bredere probleemstelling nog nader moeten worden uitgewerkt. H. v. d. Lee

Robert Edward BRENNAN O.P., *Thomistische Psychologie. Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur, (Die deutsche Thomas-Ausgabe,* 1. Ergänzungsband), Gemeinschaftsverlag Kerle-Styria, Heidelberg-Graz-Wien-Köln, [1957], 12x19, 388 blz., DM 18.80.

Dit is de duitse vertaling van een werk, dat in de V.S. groot succes heeft gehad. Het doet een poging om de thomistische leer over de menselijke ziel uiteen te zetten in eenheid met de gegevens van de empirische psychologie. Zulke pogingen zijn er meer ondernomen: beide wetenschappen vragen erom. Het is echter jammer, dat de psychologie, zoals die hier uiteen wordt gezet, een typisch amerikaans karakter vertoont en zeker niet de huidige stand weergeeft van deze wetenschap in Europa, — en dat anderzijds de voorstelling van de thomistische wijsbegeerte wel zeer orthodox en soliede is, maar slechts weinig uitgaat boven het niveau van een goed handboek. Invloed van hedendaagse wijsbegeerte is er nauwelijks te bespeuren, — wat dubbel jammer is, omdat toch de psychologie in Europa door deze laatste sterk bepaald wordt. Men leze b.v. de zgn. analyse van het menselijk lichaam (blz. 76 vv.), en men zal onmiddellijk getroffen worden door de meer dan primitieve beschrijving, welke feitelijk niets anders is dan biologie van de middelbare school. Zodoende kon het niet anders, of de bedoelde synthese kwam niet tot stand: beide polen zijn té heterogeen gebleven. W. Couturier

N. A. LUYTEN O.P., *La condition corporelle de l'homme. (Discours universitaires,* nouv. série, 21), Fribourg, éd. univ., 1957, 15 x 22.5, 45 blz., 4.70 Zw.frs.

In kort bestek (rectorale rede) behandelt dit werkje het eeuwenoude probleem van ziel en lichaam in de mens. De aandacht wordt voornamelijk gericht op het lichaam, waarbij dan duidelijk gemaakt wordt, dat dit zonder de bezielende mensengeest onbegrijpelijk is. Alles ontwikkeld vanuit een progressief thomisme, dat andersgeaarde filosofieën niet schuwt. Wij menen, dat een helderder betoog dan dit moeilijk te vinden is in de hele wijsgerige literatuur. Zelfs de lastige kwestie van de pluralitas formarum wordt (in een appendix) aangesneden, maar de oplossing van de schrijver legt naar onze smaak nog te weinig de nadruk erop, dat de veelheid bij de mens in ratione substantiae au sérieux moet genomen worden, en dus eveneens de adaequate distinctie tussen 's mensen geest en het door diezelfde geest bezielde lichaam. Overigens een uitstekend gefundeerd betoog, waarin men nagenoeg alle aspecten van het probleem vindt aangeraakt en uiteengezet. W. Couturier

Stephan STRASSER, *The Soul in metaphysical and empirical psychology. (Duquesne Studies,* Philosophical Series, 7), Pittsburgh Pa. Duquesne University, Leuven, Ed. Nauwelaerts, 1957, 17.5 x 25.5, X + 275 blz., geb. $ 5.—, ing. $ 4.25.

Dit is de engelse uitgave van *Seele und Beseeltes* van de schr., verschenen in Wenen, 1955; de vertaler, H. J. KOREN C.S.Sp., heeft zich goed geweerd: het is niet eenvoudig om een denktrant die zo moeilijk past in het denken der engels-sprekende landen en die tevens in de engelse taal zelf niet gemakkelijk in te voegen is, toch op een hoog niveau van communicabiliteit te brengen. Dat de vertaler deze moeilijkheden zeer wel gezien heeft blijkt uit zijn lijst van sommige technische termen, toegevoegd aan het eind (pp. 250-4). Anderzijds hebben wij op verschillende plaatsen de indruk gekregen dat de vertaling te letterlijk is en daardoor wat on-engels aandoet; er zou bij voorbeeld naar onze smaak vaak beter een deelwoord-constructie kunnen worden gebruikt i.p.v. een relatieve bijzin, die ongetwijfeld in het origineel heeft gestaan. In een enkel geval is er een grammaticale misgreep: „To what extent possesses it individuality?" (p. 54); bovendien is er, naar wij menen, een te overvloedig gebruik gemaakt van 'one' in de betekenis van „men". Over het algemeen echter is de vertaling idiomatisch en grammaticaal zuiver.

Het is, met het oog op het engels-amerikaanse lezerspubliek, een gelukkige gedachte van de schrijver geweest in deze uitgave een Appendix toe te voegen over 'The Philosophy of Behavior' (pp. 229-49). De wijze waarop dit onderwerp behandeld wordt lijkt ons voor „reductionistische" denkers zeer wel toegankelijk: de betoogtrant is origineel, weinig esoterisch, en waardevol. Juist daarom leek het ons minder gelukkig er een theodiceekwestie bij te halen door uit te werken dat God geen wezen is waaraan men 'behavior' toeschrijft (p. 236). Een dergelijke redenering veronderstelt zó veel (waaronder ook zaken die niet zo vanzelfsprekend zijn als de scholastiek dit gewoonlijk doet voorkomen), dat zij

voor denkers uit de behavioristische hoek ten enen male ontoegankelijk is, en de hele passus kon in de kontekst ook gemakkelijk gemist worden. — Wij willen deze enkele punten van kritiek echter laten staan waar zij thuishoren: in de marge. En gaarne bieden wij de schrijver onze (wat late) gelukwensen aan met de engelse uitgave van deze voortreffelijke studie.

J. Verhaar

Philosophy of science, (*St. John's University Studies,* Philosophical series 1), New York, St. John's University Press, 1960, 15 x 23, 164 blz.

De hedendaagse intensieve beoefening van de natuurwetenschappen en de daarop gebaseerde adembenemende veroveringen op het gebied der techniek stellen tal van problemen aan de filosofie, theologie en ethica. Ook de nieuwopgerichte *St. John's University Studies* willen het hunne tot oplossing daarvan bijdragen. Reeds de eerste aflevering, bestaande uit de publicatie van de voordrachten die op de eerste sessie van het Instituut daarover gehouden werden, is een eerste en naar ons toeschijnt vruchtbare aanzet van de uitvoering van een breed opgezet plan over dit onderwerp. De eerste verhandeling: *Toward a systematic philosophy of science,* bevat een kritische analyse van de opvattingen over de verhouding filosofie-natuurwetenschap. De tweede: *Reasons for the facts of organic life,* tracht een systematisch inzicht te geven in de verschillende verschijnselen van het organisch leven. De volgende: *The constitution of matter,* bevat een confrontering van het begrip vorm en materie met de recente natuurwetenschappelijke gegevens. De verhandeling: *Chemical substance,* behandelt het probleem in hoeverre de gegevens der kernfysica ons een inzicht geven in het wezen van het atoom, molecuul en kristal. Onder de titel: *The inconscious,* wordt betoogd dat de psychologische opvattingen van Freud e.a. over het onbewuste ertoe bijdragen de daarmede samenhangende problemen, ofschoon ook vroeger niet geheel onbekend, enigszins te verhelderen. Tenslotte wordt in de verhandeling: *Philosophical unity and scientific specialization,* in het kort de verhouding tussen filosofie en natuurwetenschap onder historisch, theologisch, moreel en spiritueel oogpunt belicht. Volgens de opzet van de *St. John's University Studies* zullen er jaarlijks vier afleveringen verschijnen.

E. Huffer

La métaphysique et l'ouverture à l'expérience, Seconds entretiens de Rome, publiés sous la direction de Ferdinand Gonseth, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 14 x 22.5, 291 blz., ing. NF 12.—.

De verhouding tussen wijsbegeerte en wetenschappen is een onderwerp dat heden wederom alle aandacht vraagt. Het resultaat van een reeks colloquia die drie jaar geleden gehouden werden, heeft Ferdinand Gonseth in dit boek gebundeld. Gonseth, die zelf vanuit de exacte wetenschappen de problemen der filosofie is gaan benaderen, heeft de discussies die indertijd plaats vonden, voortgezet in een blijvend contact met de deelnemers totdat de hier geboden vorm gestalte kreeg, de gestalte van een dialoog die deze naam verdient; deze dialoog beweegt zich vooral op speculatief plan, mede daar de verhouding die onderzocht wordt vooral gezien werd van de kant der filosofie. Een gesprek als dit verdient ten volle voortgezet te worden. De deelnemers waren, behalve de inleider: Ch. Boyer, St. Breton, M. Filiasi-Carcano, J. Gawronski, F. Morandini, F. Selvaggi, B. Thum en V. Tonini.

C. Verhaak

Sinn und Sein, Ein philosophisches Symposion, F.-J. von Rintelen gewidmet, Herausgegeben von Richard Wisser, Tübingen, Max Niemeyer, 1960, 16 x 24, XV + 860 blz., ing. DM 48.—, geb. DM 54.—.

Het hier aan Fritz-Joachim von Rintelen opgedragen werk is tot stand gekomen door de medewerking van vijftig auteurs. De bedoeling was niet, een bijzondere dag van het leven van von Rintelen te vieren, doch meer de algemene waardering tot uitdrukking te brengen die hij voor zijn persoon en werk mocht ondervinden bij zijn voordrachten in tal van landen over de gehele wereld. De samenstelling der bijdragen werd zeer degelijk voorbereid door Richard Wisser, die zelf, op verzoek van de andere deelnemers, zijn vroegere studie over de leidende ideeën van von Rintelen hernam (*Wertwirklichkeit und Sinnverständnis, Gedanken zur Philosophie von Fritz-Joachim von Rintelen,* blz. 611-708). Met een realistische *Grundwert* als basis bouwde v. R. een filosofie op van waarden die slechts bestaan in de geschiedenis als het werkelijk worden van die waarden; daarbij neemt hij in wat voor hem is *die Philosophie des lebendigen Geistes* overtuigd stelling tegenover een gesloten existentialistische filosofie, om de waarde van het transcendente te beklemtonen.

Rond v. R. heeft Wisser zijn medewerkers uitgenodigd als ware het tot een symposion. Het thema daarvan wordt, met als achtergrond de wijsgerige instelling van v. R., vol-

doende aangeduid door de titel. Alle bijdragen hebben daarop werkelijk rechtstreeks betrekking, hetgeen alleen al als een grote verdienste van de coördinator mag gezien worden; want daardoor wordt het werk, veel meer dan tal van uitsluitend voor specialisten vaak zeer belangwekkende feestbundels, van algemeen belang voor iedereen die in contact wil treden met vooraanstaande vertegenwoordigers van de eigentijdse beoefening der filosofie, vooral epistemologie en ontologie, van cultuurwetenschap, historiografie of psychologie en psychiatrie. De namen van in Europa minder algemeen bekende medewerkers uit Latijns Amerika, Japan of India gaan vergezeld van een korte kennismaking. Het valt zeer op, dat de toon van alle medewerkers steeds hoogst rustig en irenisch is; de schrijvers hebben genoeg zelf te bieden. Het is onmogelijk, hen hier allen tot hun recht te laten komen. Wij treffen bijdragen aan van Werner JAEGER *(Seinsgewissheit und* ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ, *Die Griechen und das philosophische Lebensideal)*, Jacques MARITAIN, Paul RICOEUR *(Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie, Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, hetgeen ons een van de sterkste bijdragen lijkt, eerlijk tegenover Sartres zienswijze), Gerhard FUNKE *(Cogitor ergo sum, Sein und Bewusstsein*, benadering van de socialiteit van het kennen), Karl HOLZAMER, Leo GABRIEL, Fritz HEINEMANN, Johannes B. LOTZ, Louis DE RAEYMAEKER *(Le sens de l'être et celui de l'absolu*, met aanduidingen over de verhouding wetenschappen-wijsbegeerte), Gabriel MARCEL, wijlen Gaston BERGER, Erich ROTHACKER *(Sinn und Geschehnis, Nochmals das Problem der Geisteswissenschaften)*, Michael SCHMAUS, Arnold TOYNBEE, bijdragen van de zijde der islamietische en boeddhistische wereldbeschouwing en der indische filosofie. — Een uitvoerig personen- en zakenregister verhoogt de bruikbaarheid nog aanzienlijk.

C. Verhaak

John W. YOLTON, *The Philosophy of Science of A. S. Eddington*, Préface par F. GONSETH, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1960, 16 x 24, XVI + 151 blz., ing. *f* 11.50.

Arthur Stanley Eddington was van huis uit astronoom en natuurwetenschapper, en stond als zodanig hoog in aanzien. Toen hij echter, rond het jaar 1930, een filosofische kenleer en wetenschapsleer ging ontwikkelen, verloor menige wetenschapsbeoefenaar het aanvankelijk in hem gestelde vertrouwen, mede door het feit dat Eddington niet steeds helder en consequent was in de formulering van zijn opvattingen. Zorgvuldig Eddingtons werken gebruikend heeft Yolton de wijsgerige achtergrond van diens wetenschapsverklaring geanalyzeerd, welke in zijn verwoording van de *doctrine of structure* (de struktuur, aanwezig in het waargenomen objekt en in de waarneming van het subjekt) een zekere synthese vormt tussen fenomenisme en naief realisme. Yolton toont aan dat Eddingtons nuanceringen van zijn zienswijze aan het licht brengen dat deze volop „Brits" is, meer in het voetspoor van Locke dan men wel meende. De hier uitgegeven studie is een nieuwe bewerking van Yoltons bekroonde inzending voor de academische Eddington-prijsvraag die door het *Institut International des Sciences Théoriques* te Brussel was uitgeschreven.

C. Verhaak

E. R. EMMET, *The Use of Reason*, London, Longmans, 1960, 13 x 19, X + 236 blz., geb. 10/6.

De auteur is er in geslaagd, om op een buitengewoon prettige en typisch angelsaksische manier de formele en geformalizeerde logica uiteen te zetten aan de hand van een groot aantal voorbeelden in de tekst en op het einde van het werk. Het is een logica-handboek geworden waarin ook al het waardevolle van de scholastieke verwoording van Aristoteles' logica een plaats krijgt naast een inleiding in de hedendaagse geformalizeerde logica. Misschien kan men het jammer vinden dat de auteur geen plaats vond om de resultaten der onderzoekingen van Lukasiewicz betreffende de waarde der logica van Aristoteles, gezien vanuit de moderne logica, in zijn verhandeling te betrekken, doch wellicht had het werk dan ingeboet aan spontane aantrekkelijkheid en helderheid. Wel kan men bij lezing de behoefte gevoelen van nadere fundering van de eigenlijke grondslag der logica, maar ook dat valt buiten de opzet van het werk dat in zijn soort zeer geslaagd lijkt en dat, ondanks de bijna 'gezellige' sfeer, nergens in oppervlakkigheid vervalt.

C. Verhaak

Walter HOERES, *Sein und Reflexion*, (*Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte*, Neue Folge, hrsg. von Hans MEYER, XI), Würzburg, Konrad Triltsch Verlag, 1956, 17 x 24, XII + 151 blz., ing. DM 6.—.

De grondvraag van in het bijzonder ontologie en epistemologie wordt in dit werk gesteld en geanalyseerd. De auteur poogt de leer van Thomas van Aquino nader te verwoorden in een eigen synthese, waarbij hij veelvuldig gebruik maakt van vooral Kant.

Jammer lijkt het ons, dat hij niet zeer duidelijk laat zien hoe hij feitelijk de inhoud van zijn zijnsbegrip kan ontlenen aan een beschouwing van God, om dat dan vervolgens toe te passen op de zijnsstruktuur van de mens; het boek zou aan waarde winnen, als de grondslag van deze werkwijze eerst wijsgerig gerechtvaardigd was.

C. Verhaak

John Edwin Gurr S.J., *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems 1750-1900,* Milwaukee, The Marquette University Press, 1959, 15 x 23, XII + 196 blz., geb. $ 6.—.

Vergelijkende studie van scholastieke handboeken is ongetwijfeld niet de meest boeiende bezigheid die een historicus van de filosofie zich kan kiezen. Toch toont dit boek overtuigend aan dat een dergelijke studie zeer vruchtbaar kan zijn, ook voor de nadere kennis der niet-scholastieke auteurs: welke was de reëele invloed van deze laatsten op de scholastici, en hoe werden zij door hen verstaan? In hoeverre gaan de traditionele handboeken bij elkaar te rade, en in hoeverre worden bronnen en *adversarii* serieus bestudeerd? Kan men de auteurs der handboeken onderscheiden volgens bepaalde scholen en richtingen, en in hoeverre hangt dat samen met de religieuze orde waartoe zij behoren? Met grote zorg heeft Gurr deze vragen onderzocht, vooral waar het de invloed van Liebniz en Wolff betreft in hun formulering van het *principium rationis sufficientis.*

C. Verhaak

Victor Kraft, *Erkenntnislehre,* Wien, Springer-Verlag, 1960, 16 x 23, VIII + 379 blz., geb. DM 35.—.

Een van de toonaangevende leden van de in 1922 rond Moritz Schlick geschaarde *Wiener Kreis* biedt, op tachtigjarige leeftijd, met dit boek als het ware zijn testament aan. Degelijk bewerkt, maar zwaar geschreven geeft het Krafts zienswijze van het neopositivisme. Het is een systematische uiteenzetting van wat hij onder kenleer verstaat, sterk geinspireerd door de verdere ontwikkeling van hetgeen hij zich aanvankelijk had voorgesteld, zoals die heeft plaats gevonden vooral in de angelsaksische landen. Vanuit zijn standpunt spreekt hij na een behandeling van het wetenschappelijk karakter van die kenleer, over de taal en de semantiek, over de logica, de waarheid, de waarde van de waarneming en van de werkelijkheidskennis der natuurwetenschap; tenslotte volgt een hoofdstuk over de waarschijnlijkheid, behandeld vanuit de logica. Hij kent, zoals men kan verwachten, zijn bronnen goed, tot die van de laatste jaren toe; ook die van afwijkende stelsels, maar daarmede treedt hij slechts weinig uitvoerig in discussie, hetgeen bijzonder voelbaar is waar in het eerste hoofdstuk het wetenschappelijk karakter der kenleer behandeld wordt. Men krijgt daardoor echter een des te beter beeld van wat hij ziet als taak van de kenleer. Bij de betrekkelijk summiere beschrijving der methoden die Kraft niet meent te mogen volgen, de door hem inductieve genoemde, de fenomenologische, en zelfs bij die van de logische analyse, zou men telkens kunnen aantekenen of het hem wel mogelijk was de denkrichting der bekritizeerde systemen te volgen. Dat is overigens niet het eerste wat men in een boek als dit zal zoeken. Zonder twijfel wordt het de lezer zelf zo veel beter mogelijk gemaakt, de denkrichting van Krafts systeem te onderscheiden en de eigen waarde daarvan te schatten. Weinig tachtigjarigen zijn in staat, ons een dergelijke prestatie te bieden.

C. Verhaak

Procli Successoris Platonici *In Platonis Theologiam Libri Sex,* per Aemilium Portum... ex graecis facti latini, et... graece ac latine nunc primum in lucem editi. Accessit Marini Neapolitani *Libellus de vita Procli,* item *Conclusiones LV secundum Proclum* quas olim... Picus de Mirandula disputandas exhibuit, Hamburgi-Francofurti, apud Rulandios, 1618, Nachdruck: Minerva, Frankfurt/Main, 1960, 16 x 25, [34] + 526 blz., geb. DM 92.—.

Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Otto Bardenhewer, Freiburg i. Br., Herder, 1882, Nachdruck: Minerva, Frankfurt/Main, [1959], 15 x 23, XVIII + 330 blz., ing. DM 50.—.

Die Metaphysik Avicennas, enthaltend Die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übersetzt und erläutert von M. Horten, *(Das Buch der Genesung der Seele,* II. Serie, III. Gruppe und XIII. Teil), Leipzig, 1907, Nachdruck: Minerva, Frankfurt/Main, 1960, 14 x 21, X + 800 blz., geb. DM 110.—.

Die Metaphysik des Averroës, Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert von Max Horten, *(Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte,* hrsg. von Benno Erd-

MANN, 36), Leipzig, 1912, Nachdruck: Minerva, Frankfurt/Main, 1960, 14 x 21, XIV + 238 blz., geb. DM 45.—.

De studie van de geschiedenis der wijsbegeerte, in het bijzonder die der middeleeuwse wijsbegeerte, die sedert het eind der vorige eeuw zo grote vorderingen heeft gemaakt, wordt nog steeds sterk geremd ten gevolge van het feit dat een groot aantal teksten van vooral minder belangrijke auteurs zich alleen in het stof der handschriftencollecties bevindt. Naar gelang echter meer van deze teksten werden uitgegeven en bestudeerd, deed zich de pijnlijke ervaring gevoelen dat wel uitgegeven en zeer belangrijke geschriften niet in voldoende mate beschikbaar waren om de mediëvisten algemeen van dienst te kunnen zijn. Daarom is het een zeer gelukkig initiatief, goede uitgaven, zowel uit de tijd der renaissance als uit een meer recente periode, in anastatische herdrukken opnieuw in de handel te brengen, ook al zou een geheel wetenschappelijk verantwoorde uitgave op het ogenblik andere eisen stellen. Het enige dat hierbij te betreuren valt, is dat de oplage in het algemeen vrij klein moet blijven, zodat de prijs hoog is. De hier beschreven uitgaven zijn eminent verzorgd.

Bij het werk van Proclus dient vermeld te worden, dat men in deze uitgave ook vindt zijn op de titelpagina niet genoemde *Elementatio Theologica* (Στοιχείωσις Θεολογική) in Griekse en Latijnse tekst (blz. 415-502). Ook de *Index rerum et verborum notabilium* van Andreas WISIUS (blz. 507-526) verdient alleszins de aandacht.

De bekende uitgave van het *Liber de causis* bevat dit boek in de Arabische en in de Latijnse versie, en is voorzien van de uitermate kundige paleografische, historische en doctrinaire inleidingen van Bardenhewer, o.a. over Gerard van Cremona als auteur van de Latijnse vertaling.

De Duitse vertaling der *Metaphysica* van Avicenna (een nog betrekkelijk klein gedeelte van het encyclopedische *Boek der genezing)* en van Averroës werd indertijd verzorgd door de oriëntalist Max Horten, die ook in de door Geyer in 1927 bezorgde elfde uitgave van het deel van Ueberwegs *Grundriss* dat de patristische en middeleeuwse filosofie behandelt, de afdeling over de Arabische wijsbegeerte bewerkte. Beide uitgaven bevatten tal van aantekeningen, en bijzonder het deel van Avicenna is voorzien van zeer nuttige registers betreffende de in de aantekeningen genoemde passages van de werken van Aristoteles, Thomas van Aquino en enkele anderen.

C. Verhaak

Gordon A. LEFF, *Medieval Thought, St. Augustine to Ockham,* London, The Merlin Press, 1959, 14 x 22, 316 blz., geb. 18/—.

Leff, wiens belangstelling, blijkens andere publikaties, vooral uitgaat naar de veertiende eeuw, liet dit werk voor het eerst verschijnen in 1956 in de *Pelican Books,* met als ondertitel: *A survey of the dominant ideas and thinkers of the Middle Ages, and of their sources and influences.* Daarmede is de bedoeling van dit boek gekarakteriseerd: een goed gefundeerd overzicht te geven van de resultaten van het wetenschappelijk historisch onderzoek. Gezien de aard van zijn werk vermeldt hij als bronnen in de tekst alleen de geschriften der middeleeuwse auteurs die hij aanhaalt; op het einde geeft hij een summiere bibliografie, waar wij echter ook graag de namen van De Wulf en Van Steenberghen hadden gezien, die hun plaats blijven behouden naast Bréhier, Gilson of Copleston. Wellicht had ook in de uiteenzetting der grote en minder grote middeleeuwse auteurs mogen uitkomen, dat het onderzoek naar hun leer en onderlinge afhankelijkheid nog in volle gang is; zeker bij b.v. Scotus en Ockham ware het op zijn plaats geweest, een enkel woord hieraan te wijden. In een niet geheel juist licht plaatst hij hetgeen hij zegt over de *grammatica speculativa* (welke niet is *the language of logic,* zoals op blz. 169 staat) of over de *modi significandi* (blz. 225-226, er bestaat een groot onderscheid tussen *modistae* en *terministae).* Ook is het niet consequent, te zeggen dat men liever moet spreken van 'heterodox aristotelisme', en dan toch verder enkel over 'averroïsme' te handelen (blz. 226-230). Deze opmerkingen zijn niet meer dan kanttekeningen. Het werk is als geheel waardevol, prettig leesbaar, en op de hoogte van de literatuur. Waar het zo'n lange periode bestrijkt, zijn echter onjuistheden in detailpunten haast onvermijdelijk.

C. Verhaak

Joseph COMBÈS, *Le dessein de la sagesse cartésienne.* (*Problèmes et doctrines* 18), Lyon, Emmanuel Vitte, 1960, 14 x 22.5, 349 blz., ing. *f* 18.80.

Onder de vele werken die over Descartes en diens leer handelen, verdient dit boek ongetwijfeld een geheel eigen plaats, wellicht vooral omdat de schrijver niet de pretentie heeft, een eigen uiteenzetting of eigen kritiek op Descartes naar voren te brengen, noch hem te verdedigen. Zijn werk is een sympathiek aandoende weergave van de wijsgerige gedachtengang en de eigen bedoeling van de vader der moderne filosofie. Om dit te kun-

nen bereiken heeft Combès, die Descartes vooral kende vanuit de achtergrond van Malebranches kritiek, gepoogd zijn auteur te verstaan door een open en eerlijke, hoewel niet kritiekloze kennisname van het geheel van zijn werken en brieven. Slechts terloops gaat hij daarbij te rade bij critici uit Descartes' eigen tijd of van later, of bij latere pogingen van uitleg. De eerlijkheid van Descartes persoonlijk en zijn poging om als christen een nieuwe weg te gaan in zijn eigen geestelijk milieu, en daarbij een voor de rede verantwoord fundament te geven aan zijn Godskennis en aan zijn liefde voor God, komen in dit boek in een ander licht te staan dan gewoonlijk het geval is. Uiteraard geeft de auteur toe dat Descartes' dualisme in de door hem geformuleerde vorm niet te houden is, en dat het minstens een open vraag blijft of, ook binnen zijn systeem, de argumenten voor hetgeen hij eerlijk meende steeds even steekhoudend zijn.

C. Verhaak

Adolf SCHLATTER, *Die philosophische Arbeit seit Descartes,* Ihr ethischer und religiöser Ertrag, Vierte Auflage, Mit einem Geleitwort von Helmut THIELICKE, Stuttgart, Calwer Verlag, 1959, 14 x 22, 248 blz., geb. DM 14.50.

Th. Schlatter bezorgt ons de vierde uitgave van zijn vaders werk aangaande de wijsgerige arbeid sedert Descartes. Zoals men weet, werd hiermee geen gewone geschiedenis van de wijsbegeerte beoogd, maar hier was een eervol exegeet aan het woord, die het wijsgerig denken der drie laatste eeuwen a.h.w. interpelleerde: welk is uw ethisch resultaat, uw godsdienstige opbrengst? Het was een uiterst oprecht en klaarziend, welwillend en raakgeformuleerd bilan. Aanvankelijke argwaan tegenover de indringer maakte bij de vakmensen weldra plaats voor eerbied en waardering, als men zag hoe eerlijk en juist voor en tegen, winst en verlies van elke wijsgerige stroming getoetst werd. Een sterke eenheid van visie had tot gevolg dat het boek voor de christelijke boodschap en theologie een buitengewoon doordachte en verantwoorde plaats inruimde, hoewel Schlatter's gedachte zich vrij analytisch van filosofie tot filosofie scheen voort te bewegen. Zo werd het boek profetisch in nieuwtestamentische zin. De waarheid wordt er dikwijls met journalistieke vrijpostigheid gezegd, een enkele keer ontaardt de zeggingskracht tot satire. De oorspronkelijke stijl en taal werden bovendien door de heruitgever gemoderniseerd, zodat de actualiteit van een boek, dat reeds twee wereldoorlogen trotseerde, iedere lezer zal verbazen. Het is wel waar dat men niet altijd aan een zekere indruk van psychologisme en extrinsecisme in de beoordeling ontkomt, b.v. wanneer de auteur te gemakkelijk op het solipsisme en het zgn. onmaatschappelijke van de wijsgeer terugkomt. Mogelijk ziet S. het eigen ethos van de wijsbegeerte een tikje te maatschappelijk. Of de wijsbegeerte uiteraard ooit de graad van gemeenschappelijke mededeelbaarheid eigen aan de bijbelwetenschap bereiken kan, is zeer de vraag. Maar wij zullen het met S. stellig hierover eens zijn: „ohne Denken gibt es kein Erkennen".

A. Poncelet

Husserl et la pensée moderne - Husserl und das Denken der Neuzeit, (Actes du 2me Colloque International de Phénoménologie, Krefeld, 1-3 nov. 1956, éd. par les soins de H. L. VAN BREDA et J. TAMINIAUX - ...), Den Haag, M. Nijhoff, 1959, 15 x 24, X + 250 blz., geb. *f* 16.—.

Door omstandigheden is het verslag van het gedenkwaardige fenomenologisch congres in Krefeld, dat gehouden werd midden onder de Suezcrisis en de hongaarse opstand, pas eind 1959 verschenen. Behalve het *Avant-propos* is alles in franse en duitse tekst. Men vindt hier de inleidingen van H. van Breda, F. Buytendijk, A. De Waelhens, E. Fink, J. Hyppolite, R. Ingarden, L. Landgrebe, K. Volkmann-Schluck, maar helaas niet de discussies die het congres juist tot een echt colloquium hebben gemaakt. In *Bijdragen* 18 (1957) 71-76 hebben wij speciaal gewezen op de belangrijke conferenties van De Waelhens en Fink. Door het ontbreken van de mondelinge reacties op deze voordrachten loopt men het gevaar de hedendaagse fenomenologie eenzijdig te gaan verstaan. Dit wordt anderzijds toch wel enigszins gecompenseerd door de voordracht van Roman Ingarden, die als leerling van Husserl juist uitdrukkelijk opkomt tegen de interpretatie van De Waelhens, alsof het probleem idealisme-realisme door de fenomenologie van Husserl zou verdwijnen. Dit is een interessante interpretatie van Merleau-Ponty, maar zowel historisch als systematisch kan hiertegen wel het een en ander worden ingebracht. Wij verwijzen daartoe naar bovengenoemd artikel. Overigens neemt het ontbreken van de discussie niet weg, dat bestudering van dit verslag van Krefeld noodzakelijk is voor alle belangstellenden in fenomenologie.

J. H. Nota

Augustin SESMAT, *Dialectique,* Hamelin et la philosophie chrétienne, Bloud & Gay, Paris, [1955], 16.5 x 25, 358 blz.

Titel en ondertitel van dit uitvoerige werk vragen om enige uitleg. Sesmat schrijft hier geen boek over Hamelin. Zijn bedoeling is enige fundamentele ideeën van zijn eigen filo-

sofie te geven en daarbij maakt hij gebruik van Hamelins filosofie, omdat deze hem daartoe het beste geschikt lijkt. Dit wil S. duidelijk aantonen, Hamelin komt er voortdurend aan te pas, zodat de titel zeker gerechtvaardigd is. Wegens uitgeversrechten moest een résumé van het „Essai sur les éléments principaux de la représentation" weggelaten worden en derhalve wordt de inhoud daarvan bij de lezer verondersteld. Het derde hoofdstuk geeft echter een uitgebreide kritische beschouwing, terwijl het vierde hfdst. speciaal ingaat op de dialectiek van Hamelin. Deze dialectiek neemt S. gaarne over als hypothese voor het exposé der eigen filosofie. Hamelins idealisme wordt afgewezen, maar is naar zijn mening niet noodzakelijk met deze dialectiek verbonden. De twee laatste hfdst. dienen tot een eerste uiteenzetting van Sesmats filosofie met behulp van Hamelins dialectiek. Hierbij wordt onderscheid gemaakt tussen ontologie, die tot taak heeft de werkelijkheid uit te drukken en dialectiek, die tracht de werkelijkheid uit te leggen. Positieve wetenschappen hebben een belangrijke functie in Sesmats filosoferen. De inspiratie van deze omgedoopte filosofie van Hamelin evenals haar bekroning ligt in het christendom. J. H. Nota

Wilhelm KAMLAH, *Wissenschaft, Wahrheit, Existenz,* Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, 13 x 21, 73 blz., ing. DM 4.80.

Deze kranige brochure pakt een probleem aan, waarvoor velen tegenwoordig liever uit de weg gaan: vraagt de wetenschap nog naar de waarheid? Men krijgt immers de indruk dat de zg. wetenschap zich in steeds wijder wordende kringen op louter geformaliseerde stellingen en verifieerbare uitspraken wil terugtrekken. Tegenover deze veralgemeende, afgetrokken 'Satzwahrheit' rijst de 'Existenzwahrheit', die concreet, individueel en eenmalig in filosofie en theologie haar uitdrukking zoekt. Beide vormen van waarheid ignoreren officieel elkaar. Wat hebben Heidegger en Jaspers met Alfred Tarski en Bertrand Russell gemeen? En toch, meent K., is er maar één waarheid, de waarheid die wetenschap én filosofie betrachten om het ene bestaan van de mens als mens mogelijk te maken. Vroeger, laat de auteur opmerken, heette de 'ordo et tranquillitas animi' vrucht van het wetenschappelijk zoeken naar de waarheid te zijn. Thans eist de wetenschap reeds a priori een tranquillitas van objectivistische onaandoenlijkheid, en de vrucht van deze voorbarigheid is het verzinken van de existentiële bodem onder de voeten zelf van de wetenschap. Zonder existentiële referentie immers wordt ook de loutere 'Satzwahrheit' onverstaanbaar, en de gesubjectiveerde existentiewaarheid wordt onecht buiten het aanschijn van de objectiviteit. Wordt de waarheid, zoals in Oudheid en Middeleeuwen, nog eenmaal de bron in het centrum, waaraan en wetenschap en existentie zich laven? K. geeft op deze vraag geen systematisch antwoord. Hij neemt logotherapeutisch de moderne gespletenheid onder de arm en zegt: kom, laten wij een wandelingetje maken. A. Poncelet

Katharina KANTHACK, *Vom Sinn der Selbsterkenntnis,* Berlin, W. de Gruyter, 1958, 13.5 x 22, 211 blz., DM 18.—.

In hooggestemde, niet licht verstaanbare taal wil de schrijfster de ware 'Selbsterkenntnis', die 'Staunen, Hingabe und Dank in einem wäre' (211) analyseren. Zij zet zich scherp af tegen wat zij de 'metaphysiek' noemt, de zondebok, die alle dwalingen op wijsgerig gebied op zijn geweten moet hebben, — en volgens welke zelfkennis louter gezien wordt als de conformitas intellectus cum re. De echte zelfkennis ontstaat pas, wanneer de mens in een persoonlijke overgave aan natuur, mens en God, in de 'waarachtigheid' is gekomen. De vele vormen, waarin de mens deze waarachtigheid ontloopt (het 'Man' van Heidegger), worden door K. scherp geanalyseerd, — helaas echter tevens op zo'n mysterieuze wijze en in zulke raadselachtige termen uitgedrukt, dat men zich afvraagt of dit boek niet eerder een allerindividueelste expressie is van een allerindividueelste emotie, dan wel een studie, die voor een gevormde lezer begrijpelijk moet zijn. En het resultaat? Geen enkele 'metaphysicus' zal bestrijden, dat de volle waarheid in de overgave van mens tot mens en van mens aan God in ons openbaar wordt. Maar tevens zal hij zich met verbazing afvragen, waarom er zo fel tegen de traditionele definitie van waarheid geageerd moet worden als hier. Want op slot van rekening wordt de 'Selbsterkenntnis' van dit boek toch volledig gedragen door de verfoeide conformitas intellectus ad rem, of men wil of niet. Dat deze definitie allerformeelst is, en de nodige analogiseringen behoeft, zal wel niemand bestrijden. Maar daarom is zij niet onjuist en zeker niet geïnspireerd door 'Seinsvergessenheit'. W. Couturier

Richard HONIGSWALD, *Schriften aus dem Nachlass,* II. Band, *Analysen und Probleme,* Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, im Auftrag des Hönigswald-Archivs, Hrsg. von Dr. Gerd WOLANDT, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, 15.5 x 23, 269 blz., ing. DM 21.—.

De naar New York uitgeweken leerling van A. Riehl liet niet enkel een reeds gepubli-

ceerde wijsgerige studie van de scheppingsmythen na, doch ook een reeks filosofische opstellen van uiteenlopende draagwijdte, die thans door de zorgen van Gerd Wolandt in het licht worden gegeven. De reeks stamt uit de jaren 1939-42, en begint met beschouwingen over het wijsgerig onderricht in de Verenigde Staten. Daarop volgen probleemgeschiedkundige verhandelingen o.m. betreffende de bizonder revelerende waarde van de middeleeuwse wijsbegeerte. Zeer typerend zijn de langere essays over het probleem van discussie en slagvaardigheid, aangaande het fenomeen van het niet-verstaan, en over de 'koinonia' of de oorspronkelijke binding van de bewustelijke beleving. In deze schetsen worden de objectieve en intersubjectieve referenties van de monadische situatie van het ik zeer goed ontleed. Een analyse ten slotte van de 'Gesinnung' sluit de rij van deze gedachtenrijke uiteenzettingen, en opent van uit de bestendiging der aardse gezindheid een perspectief op het eeuwig bestand.

A. Poncelet

VARIA

Dr. K. Dijk, *De dienst der Prediking*, Kampen, J. H. Kok, 1955, 23.5 x 15, 479 blz.

Dit boek bedoelt een voortzetting en in zekere zin een nadere uitwerking te zijn van de *Gereformeerde Homiletiek*, zoals de Kamper hoogleraar Dr. T. Hoekstra deze in 1926 geboden heeft. De „dienst van de prediking" is „de bediening van het Woord Gods", en wel: het *geschreven* Woord. Dááraan houdt Schr. zéér streng vast. Zelfs voor de formele retorische kant is uitsluitend de H. Schrift norm en richtsnoer. De algemeen gebruikelijke, ook door Hoekstra gevolgde (op St. Augustinus teruggaande) indeling, volgens verstand, wil en gevoel, in docerende, vermanende en bezielende reden verwerpt hij als van-de-mens-uit bekeken, en stelt daartegenover 7 Oudtestamentische en 7 Nieuwtestamentische preeksoorten („stoffen"), aan de Schrift zelf ontleend; ook staat hij nogal gereserveerd tegenover het „Kerkelijk Jaar", als zijnde geen ordening Gods, maar een menselijke instelling. Het doet allemaal wat star en stug aan, tot in de stroeve, achtwielige zinsbouw toe. Als Schr. blz. 12 uitroept: „Alsof de 17e eeuw voor de generatie van toen *niet* modern was!" dan mocht hij zich verderop (vooral blz. 435 vlg.) wel eens realiseren, dat zij dat voor de generatie van nú beslist niet meer is. Toch doet het goed, een oude rot (sit venia verbo) met vuur en kracht van argumenten (waaronder theologische en historische een grote plaats innemen) te zien vechten voor het behoud van een naar inhoud en vorm degelijke, schriftuurlijk-verantwoorde preekstijl. Al liggen bij ons uiteraard sommige kwesties fundamenteel anders, toch kan ook de katholieke homileet (met name de docent) hier menige behartenswaardige overweging en heel wat bruikbare suggesties vinden.

J. W. Kerssemakers

Ph. J. Huyser, *Het exempel in de prediking*, Groningen, J. Niemeyer, 1952, 21 x 15, 238 blz.

„Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla". Dit woord van Seneca, dat als motto voorop had kunnen staan, dekt de lading van dit boek. Hier en daar, vooral in de eerste delen, lijkt het ons wel eens wat overladen van eruditie, hetgeen leidt tot onvruchtbare discussies over het begrip „exempel" en tot exegetische en theologische kwesties, die Schr. tóch niet tot oplossing kan of wil brengen. Des te meer wordt het als een leemte aangevoeld, dat Schr. niet ingaat op het exempel *als eigen preekgenre* en de daarvoor vereiste retorische techniek, zoals het scherpstellen op en methodisch heenwerken naar de pointe, de oratorische opmaak met de geëigende loci, het verhalend invlechten der motieven, het uitbuiten van de les enz. Over enkele typisch-protestantse uitlatingen hoeft men niet te vallen. De grondstrekking van het boek juichen wij van harte toe, en iedere homileet zal er een massa wetenswaardige gegevens en nuttige wenken in vinden.

J. W. Kerssemakers

Dr. Stephan Hilpisch O.S.B., *Benedictus*. Tekst van..., Foto's van Leonard von Matt, Nederl. Bewerking van Daniel de Lange, Brugge etc., Desclée De Brouwer, [1960], 17 x 24, 247 blz., ing. *f* 18.90, geb. *f* 20.90.

Als achtste in de reeks „heilige wegen", waarin o.a. Pius X, Ignatius van Loyola en Bernadette naar voren zijn gebracht, is een deel over Benedictus verschenen. In een sobere en heldere tekst wordt het levensverhaal verteld van de vader van het westerse monnikendom. Vervolgens schetst de auteur de lotgevallen, groei en bloei van de Benedictijnerorde. Wat het boek bijzonder aantrekkelijk maakt zijn de prachtige foto's, bijna 200 in getal. In aansluiting bij de tekst wordt de tijd van Benedictus opgeroepen, een tijd waarin aan de schittering van Rome een eind wordt gemaakt door de verschrikking van de barbaren. We krijgen verder de tot contemplatie nodigende landschappen van Affile, Subiaco en Monte Cassino te zien. Het leven van Benedictus en zijn gezellen wordt weergegeven aan de

hand van een reeks miniaturen uit een elfde-eeuws handschrift. Ten slotte laten de illustraties duidelijk zien dat de zonen van St. Benedictus door de eeuwen heen bouwers van burchten Gods en behoeders van beschaving zijn geweest. P. van Dael

Hilde HERRMANN, *Schwache Punkte im Glaubensleben*, Frankfurt a/Main, Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1961, 12 x 19.5, 131 blz., geb. DM 7.80.

Hilde Herrmann is met haar vele artikelen in kranten en tijdschriften geen onbekende in Duitsland. Dit is evenwel haar eerste boek. Men herkent onmiddellijk de vaardige pen van een geoefende essayist. In tweeëntwintig korte hoofdstukjes legt zij ons in vlotte gesprekstaal een uitgebreid gewetensonderzoek voor, niet alleen over dogmatische punten, maar ook over de vele aspecten van het geloofsleven, als gebed, heiligenverering, levensvreugde, rozenhoedje, H. Hartdevotie. Voor leken een uitstekende lectuur. P. van Doornik

J. KERKHOFS S.J., *Onze roeping in Europa*, [Brugge], Desclée De Brouwer, [1958], 11.5 x 18, 61 blz., ing. ƒ 2.—.

Dit boekje is bestemd voor jonge mensen, die zich vanuit hun katholiciteit afvragen, wat hun taak is in het werelddeel Europa en wat de zin is van dit oude Europa zelf. Het antwoord is theoretisch goed verantwoord, evenwichtig, kritisch, positief, helder en bezielend. Zeer geschikt als handleiding voor gespreksgroepen. Een enkel punt is in de snelle wisseling al verouderd. J. H. N.

Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. Sechste, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, V. Band, Konsumentenkredit bis Ökumenische Bewegung, Freiburg, Herder Verlag, 1960, 18.5 x 26.5, VI blz. + 1246 kol., geb. DM 76.—.

De erkende degelijkheid van de vorige delen vindt men ook in deze vijfde band van het *Staatslexikon* terug. Veruit het voornaamste trefwoord is het sterk omstreden begrip Naturrecht, waaraan 12 internationaal erkende specialisten 50 kolommen wijdden. Hier zoals elders valt het op dat de medewerkers niet uitsluitend uit het Duitse taalgebied werden gekozen; zo vindt men naast de Duitse auteurs ook namen als d'Harcourt, Burdeau, Aubert, Lottin, Truyol y Serra en meerdere Nederlanders als Heere, Vlekke, Goddijn e.a. We signaleren verder de behandeling van de grote onderwerpen als Marx, Kultur, Nation, Mittelstand, Mitbestimmung, Mission, Ökumenische Bewegung. Aan het belangrijke trefwoord Lohn werden 26 kolommen gewijd. Ook aan Krieg werd een helaas verdiende uitzonderlijke zorg besteed; zo ging o.m. de aandacht naar het probleem van de rechtvaardige atoomoorlog, waarover vooral in de Bundesrepublik de meningen verdeeld zijn. Aan National-sozialismus en Marxismus, die beide aan de oorsprong van vele spanningen staan werden eveneens uitvoerige artikelen gewijd. Het artikel over Luther had misschien ook iets mogen zeggen over de verandering in de Luther-interpretatie, die in de laatste decennia plaats greep aan katholieke zijde. Dat een stevig artikel de problemen der Minderheiten situeerde verdient een bijzondere vermelding, daar men zowel op nationaal als internationaal gebied al te gemakkelijk de rechten van kleinere of intermediaire groepen over het hoofd ziet. Het is wel de ongewilde humor van een lexikon dat Morus in de buurt van Mussolini terecht komt en Leo XIII Lenin opvolgt, doch zij allen horen thuis in dit deel; wij begrijpen minder dat men Le Bon nog meende te moeten behouden. Tenslotte trekken de uitvoerig uitgewerkte trefwoorden Lateinamerika, Mittelamerika en Niederlande de aandacht door hun rijke inhoud. Wat reeds over de vorige delen geschreven werd mag hier herhaald worden: het evenwicht in de beoordeling van stelsels en toestanden en de uitnemende informatie waarvan geheel het werk getuigt, maken het tot een klassiek studie-instrument waarop men terecht kan vertrouwen. J. Kerkhofs

The World of Learning 1960-61, Eleventh Edition, London, Europa Publications Ltd., 1961, 20 x 25, XIV + 1282 blz., £ 7. -/-.

Nu reeds voor de elfde maal verschijnt dit statige boekdeel, dat zo volledig mogelijk wil informeren over inrichtingen van hoger onderwijs, wetenschap en cultuur in alle landen der wereld. Dat de omvang van het werk ieder jaar toeneemt, is niet verwonderlijk. Het is een onmisbaar consultatie-werk, waarin men van alles vindt wat elders moeilijk te vinden is; zo al aan het begin een uitgebreid overzicht van de organisatie en de activiteiten van de UNESCO. Aan het eind staat een alfabetische „Index of Institutions" van niet minder dan 70 blz. kleine druk in 3 kolommen. Helaas blijft nog een desideratum: een alfabetisch personenregister zou de bruikbaarheid van het werk nog aanzienlijk verhogen.

P. A.

ONTVANGEN BOEKEN

(LIVRES REÇUS - EINGESANDTE SCHRIFTEN - BOOKS RECEIVED)

ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia,* Tomus XVI/I, *Metaphysica,* Libros quinque priores edidit Bernhardus GEYER, Münster, Aschendorff, 1960, 26 x 33, XXX + 304 blz., ing. DM 63.—, geb. DM 76.50, bij intekening resp. DM 54.— en 67.50.

ARISTOTELES, *Probleme,* (Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul GOHLKE), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1961, 11,5 x 20, 416 blz., ing. DM 17.40.

— *Kleine Schriften zur Naturgeschichte,* (Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul GOHLKE), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1961, 11,5 x 20, 171 blz. ing. DM 9.40.

Au seuil de la théologie, Initiation en trois années, Primier degré, Préface de Son Exc. Mgr. FERRAND, Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20, 445 blz., geb. 18 NF.

Mgr. Louis-Marie DE BAZELAIRE, *Ook de leek is de Kerk,* Vertaald door Th. M. BIEGELAAR, (*Credo-Reeks,* No 2), Amsterdam-Antwerpen, De Standaard Boekhandel, 1960, 13.5 x 21.5, 177 blz., ing. 65 B.frs.

Pierre BENOIT O.P., *Exégèse et Théologie,* 2 vol., Paris, Les Editions du Cerf, 1961, 14.5 x 23, VIII + 417 en 454 blz., ing. 39 N.F.

E. DE BRUYNE, *Grondproblemen van de wijsgerige Logica,* Boekdeel I en II, (*Verhandelingen van de K.V. Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten,* Klasse der Letteren, Verhandeling No 34), Brussel, Paleis der Academieën, 1959, 18 x 26, VIII + 889 blz., ing. 800 B.frs.

Dom Célestin CHARLIER, *Bijbel lezen met de Kerk,* Vertaald door de monnikken van de St. Paulusabdij te Oosterhout, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1961, 15.5 x 24.5, 348 blz., ing. 260 B.frs., geb. 290 B.frs.

Th. G. CHIFFLOT, *Approches d'une théologie de l'histoire,* Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20, 127 blz., ing. 6.30 NF.

J. COMBÈS, *Le dessein de la sagesse cartésienne,* (Problèmes et doctrines, 18), Lyon, Emm. Vitte, 1960, 14 x 22.5, 349 blz., ing. f 18.80.

La crise de la raison dans la pensée contemporaine, (*Recherches de Philosophie,* vol. V), Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 14.5 x 22, 220 blz., ing. 150 B.frs.

Oscar CULLMANN, *Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer,* Das historische und das theologische Petrusproblem, Zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage, Zürich, Zwingli Verlag, 1960, 15.5 x 23, 287 blz., ing. 24.— Zw.frs.

H. M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel,* Les lignes maîtresses d'une Christologie, (*Textes et études théologiques*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13.5 x 20.5, XVI + 321 blz., ing. 195 B.frs.

André DUPONT-SOMMER, *Die Essenischen Schriften vom Toten Meer,* Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von Walter W. MÜLLER, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, 15 x 22.5, XV + 458 blz., ing. DM 32.—, geb. DM 36.—.

E. R. EMMET, The use of reason, London, Longmans, 1960, 13 x 19, X + 236 blz., geb. 10 s. 6 d.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique,* Introduction par Gustave BARDY, Index par Pierre PÉRICHON, vol. IV, (*Sources chrétiennes,* No 73), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 336 blz., ing. NF 24.

Tom VAN EWIJK, *Midden onder U,* Tielt-Den Haag, Lannoo, 1961, 11 x 17, 62 blz., ing. f 2.—.

Dorothea FORSTNER, O.S.B., *Die Welt der Symbole,* Mit 124 graphischen Darstellungen von Oswald HALLER, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1961, 14 x 21.5, 672 blz., geb. S 190.

Paul FRIEDLÄNDER, *Platon,* III. Band, *Die platonischen Schriften, Zweite und dritte Periode,* Zweite erweiterte und verbesserte Auflage, Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1960, 16 x 23, VI + 584 blz., geb. DM 38.—.

Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode,* Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, 16 x 24, XVII + 486 blz., ing. DM 32.50, geb. DM 37.—.

Paul GALTIER S.J., *Saint Hilaire de Poitiers, le premier Docteur de l'Église Latine,* (*Bibl. de théologie historique*), Paris, Beauchesne, 1960, 14 x 22, 174 blz., 12.— NF.

Die Katholische Glaubenswelt, Wegweisung und Lehre, Herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, II. Band, *Moraltheologie,* und III. Band, *Die Heilsökonomie,* Dritte Auflage, Freiburg, Herder Verlag, 1961, 13 x 20, XXIV + 1080 blz. en XX + 784 blz., geb.

Hilda Graef, *Der Unbegreifliche Gott?*, Das Ordnungsbild biblischen Glaubens, Frankfurt a/Main, Verlag Josef Knecht - Carolusdruckerei, 1961, 11.5 x 19.5, 212 blz., geb. DM 11.80.

Severin Grill O.Cist., *Die Vorbilder der Eucharistie im Alten Testament*, Klosterneuburg, Bernina Verlag, 1960, 11.5 x 18, 115 blz.

Romano Guardini, *Psaumes et fêtes*, Sermons universitaires, Traduit de l'allemand par Madeleine Cé, (*L'eau vive*), Paris, Editions du Cerf, 1961, 12.5 x 16.5, 277 blz., ing. 6.90 NF.

Kan. Prof. Dr. P. de Haes, *Menselijke benadering van Christus*, Brugge, Beyaert, [1960], 14 x 21.5, 256 blz., ing. f 9.90.

A. M. Henry O.P., *De Heilige Geest*, Vertaald door G. W. M. van Kalmthout, (*Credo-Reeks*, No. 6), Antwerpen-Amsterdam, De Standaard Boekhandel, 1960, 13.5 x 21.5, 122 blz., ing. 65 B.frs.

Hilde Herrmann, *Schwache Punkte im Glaubensleben*, Frankfurt a/Main, Josef Knecht Verlag - Carolusdruckerei, 1961, 12 x 19.5, 131 blz., geb. DM 7.80.

Mgr. Dr. J. Heuschen, *De Bijbel over de Hemelvaart*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 11 x 20, 104 blz., geb. 48 B.frs.

Dr. Stephan Hilpisch O.S.B., *Benedictus*. Tekst van . . . , Foto's van Leonard von Matt, Nederl. Bewerking van Daniel de Lange, Brugge etc., Desclée De Brouwer, [1960], 17 x 24, 247 blz., ing. f 18.90, geb. f 20.90.

P. van der Hoeven, *Metafysica en fysica bij Descartes*, (proefschrift . . Groningen), Gorinchem, J. Noorduyn en Zn., 1961, 16 x 24, 293 blz.

Drs. B. M. F. van Iersel S.M.M., *De bijbel over de levende God*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 11 x 20, 111 blz., geb. 48 B.frs.

Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von H. Ristow und K. Matthiae, Berlin, Evang. Verlagsanstalt, 1960, 17 x 24.5, 710 blz., DM 21.—.

Eugène Joly, *Wat is geloven?*, Vertaald door M.A. Bingen, (*Credo-Reeks*, No 1), Antwerpen-Amsterdam, De Standaard Boekhandel, 1960, 13.5 x 21.5, 155 blz., ing. 65 B.frs.

Alan Keenan O.F.M., *The Phoenix of the West*, A Study in Pogrom. Foreword by John Connell, London, Campion Press, 1961, 12 x 18.5, 127 blz., ing. 6/.

Victor Kraft, *Erkenntnislehre*, Wien, Springer, 1960, 16 x 23, VIII + 379 blz., geb. DM 35.—.

Michael Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, Geschichts- und Sozialanthropologie, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1961, 16 x 23, 238 blz., geb. DM 15,—.

Jacques Leclercq, *Christen en Wereldburger*, Vertaald door M. P. C. Feldbrugge-de Gruyter, (*Credo-Reeks*, No 3), Antwerpen-Amsterdam, De Standaard Boekhandel, 1960, 13.5 x 21.5, 113 blz., ing. 65 B.frs.

Gordon A. Leff, *Medieval thought: St. Augustine to Ockham*, London, The Merlin Press, 1959, 14 x 22, 316 blz., geb. 18 sh.

St. Leon le Grand, *Sermons*, Tome III, Traduction et notes de Dom René Dolle, (*Sources chrétiennes*, No 74), Paris, Editions du Cerf, 1961, 13 x 20.5, 320 blz., ing. 15.60 NF.

Lexikon der Marienkunde, hrsgeg. von K. Algermissen, L. Böer, G. Englhardt, M. Schmaus, J. Tyciak, Regensburg, Pustet, 6. Lieferung, Brüder Jesu-Cima, kol. 961-1152, 1960, 17 x 27.5, DM 9.50.

Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, hrsgeg. von J. Höfer und K. Rahner, 5. Band: Hannover bis Karterios, Freiburg, Herder, 1960, 17 x 27.5, 12 blz. + 1384 kol., linnen DM 69, halfleder DM 77.

Gabriel Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Ins Deutsche übertragen von Dr. phil. Herbert P. M. Schaad, Frankfurft a/Main, Verlag Josef Knecht - Carolusdruckerei, 1961, 13 x 21, 346 blz., geb. DM 16.80.

Oswald von Nell-Breuning S.J., *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, III Zeitfragen 1955-1959, Freiburg, Herder, 1960, 15 x 23, VIII + 424 blz., geb. DM 27.50.

Paul Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, (*Studien zum Alten und Neuen Testament*, Bd. I), München, KöselVerlag, 1960, 17 x 25, 256 blz., DM 28.

Les origines de l'homme, Biologie et culture, (Cahiers d'Etudes biologiques, No 6 et 7), Direction Laboratoire de Biologie Générale aux Facultés Catholiques de Lyon, Paris, P. Lethielleux, 1960, 15.5 x 24, 204 blz., ing. 14.00 NF.

La paroisse, De la théologie à la pratique, édité par Hugo Rahner, Traduit de l'allemand par M. Barth O.P., Paris, Editions du Cerf, 1961, 12 x 19, 158 blz., ing. 5.10 NF.

Joseph-Marie Perrin O.P., *Le mystère de la Charité*, (*Textes et études théologiques*), Brugge Desclée De Brouwer, 1960, 14 x 22, 532 blz., ing. 210 B.frs.

Mgr. G. PHILIPS, *Naar een volwassen Christendom,* (*Keurreeks van het Davidsfonds,* No 81 - 1961/1), Leuven, Davidsfonds Uitgaven, 1961, 13 x 19, 313 blz., Ledenprijs ing. 45 B.frs., geb. 60 B.frs., Handelsprijs ing. 90 B.frs., geb. 120 B.frs.

Prier Dieu avec les poètes, Poèmes catholiques d'aujourd'hui présentés par Louis CHAIGNE, (Bibl. *Ecclesia*), Paris, Arthème Fayard, 1961, 14 x 19, 272 blz., 12.— NF.

PROCLI DIADOCHI, *Tria opuscula* (De providentia, libertate, malo), ed. H. BOESE, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, 17 x 24.5, XXXII + 343 blz., geb. DM 78.—.

Psalmorum liber primus, Ed. interlinearis polyglotta 4 linguarum, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1960, 22 x 15, 510 blz., DM 26.— (für Studenten: DM 18.).

Joh. QUASTEN, *Patrology,* III, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1960, 15 x 22.5, XXVI + 605 blz.

Olivier A. RABUT, *Gespräch mit Teilhard de Chardin,* Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes, Übertragung aus dem Französischen von Eva FEICHTINGER, Freiburg, Herder, 1961, 13 x 21, 238 blz., geb. DM 15.80.

Karl RAHNER, *Vom Glauben inmitten der Welt,* (*Herder Bücherei,* No 88), Freiburg, Herder Verlag, 1961, 11 x 18, 141 blz., pocketboek DM 2.30.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte völlig neu bearbeitete Auflage, Hrsg. von Kurt GALLING, IV. Band, Kop - O, Mit 36 Tafeln und 3 Karten, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, 20 x 28, XXXVI blz. + 1756 kol., ing. bij intekening DM 4.20 per aflevering.

Drs. H. RENCKENS S.J., *De profeet van de nabijheid Gods,* Schriftlezing uit Isaias 1-12, (*Woord en Beleving*), Tielt/Den Haag, Lannoo, 1961, 13 x 20.5, 256 blz., ing. f 6.90, geb. f 8.50.

A. RÉTIF S.J., *Catholiciteit,* Vertaald door M. A. BINGEN, (*Credo-Reeks,* No 5), Amsterdam-Antwerpen, De Standaard Boekhandel, 1960, 13.5 x 21.5, 124 blz., ing. 65 B.frs.

Dr. Achiel ROETS, *„In het begin . . .",* Genesis 1-11, De scheppingsverhalen en de oergeschiedenis in het licht van de kerkelijke verklaringen en in hun verband met de wetenschappen, Gent, Uitgaven „De Rots", Reep 1, Gent, 1961, 14.5 x 20.5, 96 blz., ing. 25 B.frs., met katechetische wenken, 112 blz., 25 B.frs.

Prof. Dr. K. H. SCHELKLE, *De Bijbel over Maria,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 11 x 20, 95 blz., geb. 48 B.frs.

E. H. SCHILLEBEECKX O.P., *Le Christ, Sacrement de la Rencontre de Dieu,* Etude théologique du salut par les sacrements, (*Lex orandi,* vol. 31), Traduit du néerlandais par A. KERKVOORDE O.S.B., Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20, 270 blz., ing. 10.50 N.F.

Th. SCHNITZLER, *Meditatie over de heilige Mis,* I, *Canon en Consecratie,* Roermond-Maaseik, Romen & Zn., ²1961, 13 x 19.5, 292 blz., ing. f 8.25, geb. f 9.50. Zie de recensie van de eerste uitgave in: Bijdragen 19 (1958) 325.

Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion, F. J. von Rintelen gewidmet. Herausgeg. v. Richard WISSER, Tübingen, M. Niemeyer, 1960, 16 x 24, XV + 860 blz., ing. DM 48.—, geb. DM 54.—.

SPD, Unbewältigte Vergangenheit, Hrsg. von der Rheinischen Gruppe einer Vereinigung Evangelischer und Katholischer Publizisten in Düsseldorf, Essen, Custos-Verlag, 1961, 11.5 x 19, 118 blz., pocketeditie DM 4.40.

J. STEINMANN, *Le Livre de la Consolation d'Israël et les Prophètes* du retour de l'exil, (*Lectio divina,* vol. 28), Paris, Editions du Cerf, 1960, 14.5 x 23, 312 blz., ing. 15.30 NF.

Fedor STEPUN, *Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution,* Aus meinem Leben, 1884-1922, (*Die Bücher der Neunzehn*), München, Kösel Verlag, 1961, 11.5 x 19.5, 509 blz., geb. DM 9.80.

Prof. Dr. Fr. STIER, *De Bijbel over de Heilsgeschiedenis,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1960, 11 x 20, 144 blz., geb. 48 B.frs.

Jean-François SUTER, *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey,* Essai sur le problème de l'historicisme, (*Studia Philosophica,* Suppl. 8), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft AG., 1960, 16.5 x 23.5, 204 blz., ing. 24.— Zw.frs.

Gustave THILS, *La „Théologie oecuménique",* Notion-Formes-Démarches, (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium,* vol. XVI), Louvain, E. Warny Editeurs, 1960, 15.5 x 23.5, 83 blz., ing.

Tijdschrift voor theologie, Driemaandelijks tijdschrift, Redactiesecretaris E. SCHILLEBEECKX, Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 15.5 x 24, 90 blz. per afl., 200 B.frs. per jaar.

Raymond VANCOURT, *Moderne gedachte en christelijke wijsbegeerte,* Vertaald door Th. M. BIEGELAAR, (*Credo-Reeks,* No 4), Antwerpen-Amsterdam, De Standaard Boekhandel, 1960, 13.5 x 21.5, 134 blz., ing. 65 B.frs.

W. P. WELTEN S.J., *Causaliteit in de quantummechanica.* Een bijdrage tot de wijsbegeerte van de natuurwetenschap, Academisch Proefschrift verdedigd aan de Universiteit van Nijmegen, Groningen, Erven P. Noordhoff N.V., 1961, 16 x 24.5, 323 blz., ing.

Alois WINKLHOFER, *Traktat über den Teufel,* Frankfurt a/Main, Verlag Josef Knecht - Carolusdruckerei, 1961, 13 x 21, 300 blz., geb. DM 14.80.

Paul WINTER, *On the Trial of Jesus,* (*Studia Judaica,* 1), Berlin, W. de Gruyter & Co., 1961, 16 x 24, 216 blz., DM 22.—.

The World of Learning 1960-1961, London, Europa Publications, 1961, 20 x 25.5, XIV + 1282 blz., £ 7.

Friedrich WULF, *Geistliches Leben in der heutigen Welt,* Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit, Freiburg, Herder, 1961, 14 x 21, 380 blz., geb. DM 22.80.

John W. YOLTON, *The philosophy of science of A. S. Eddington.* Préface par F. Gonseth, Den Haag, Nijhoff, 1960, 16 x 24, XVI + 151 blz., ing. f 11,50.

„DIE ACHSENZEIT" BIJ KARL JASPERS

De vraag: „wat is tijd", is reeds door oude griekse denkers gesteld. De vraag echter: „wat is geschiedenis" werd in vroeger dagen veel minder gesteld dan tegenwoordig; filosofie der geschiedenis komt pas, samen met filosofie van het recht, van de kunst, van de kultuur en van de godsdienst, goed aan het woord in de laatste anderhalve eeuw. De opmerkelijke beschouwingen van een S. AUGUSTINUS, een VICO en een BOSSUET over geschiedenis worden daarbij niet vergeten. Dat de benaming „theologie der geschiedenis" hierbij beter past dan die der „filosofie der geschiedenis" werd reeds vaak opgemerkt. Is het echter in de recente litteratuur van de laatste 15 jaren wel anders? Zelfs in de titels van boeken en artikelen, die in verband met vragen over filosofie der geschiedenis plegen te worden opgesomd, klinken de woorden: theologie, geloof, mysterie, theologische implicaties, christendom onverholen mee. In de bibliografie van drie bladzijden lang, die H. I. MARROU na zijn bespreking daarvan laat afdrukken in het werk van Raymond KLIBANSKY, staan al deze woorden in de titels van publicaties vermeld [1]). Terecht zegt MARROU, dat bij een dergelijke behandeling een historicus minder dan bij die „wijsgerig" geheten visies op de geschiedenis, die zich soms als studies over de geschiedenis aandienen, gaat vermoeden, dat een onbevoegde zonder voldoende uitrusting en zonder afdoend en afgesloten bronnenonderzoek zich begeeft op het terrein der geschiedenis-wetenschap. Die wijsgerige theorie bezit immers in de ogen der geschiedvorsers vaak niet de vereiste trek van empirische positiviteit: ja men spreekt van een infectie van Hegeliaans virus, waardoor een aprioristisch fantoom kan verschijnen [2]), één der door MARROU geciteerde auteurs spreekt zelfs van dat fatale opium van de filosofie der geschiedenis [3]). De „theologen" der geschiedenis houden het niet meer voor mogelijk de zin van elke episode der menselijke geschiedenis te ontcijferen. Ze zijn overtuigd, dat we zien in het clair-obscur, *per speculum in aenigmate*, en dat het mysterie van de geschiedenis, - een uitdrukking die als formule bij meerdere tegelijk opkomt, - met de rede niet geheel te doorlichten is. Datzelfde geldt ook van verscheidene auteurs in de kringen van Jodendom en Islam, die over de diepere zin van het historisch gebeuren nadenken; zien zij daarin

---

1) *Philosophy in the Mid-Century, A Survey; La philosophie au milieu du vingtième siècle, Chroniques*, edited by Raymond KLIBANSKY (vol. III), Institut International de Philosophie, Firenze, La nuova Italia editrice, 1958. Daarin p. 177-188: *La Philosophie de l'Histoire* par H. I. MARROU.

2) H. BUTTERFIELD, *Man on his Past, the Study of the History of Historical Scholarship*, Cambridge, 1955, p. 125.

3) O. A. HAAC, *Les principes inspirateurs de Michelet*, New Haven & Paris, 1951, p. 164.

de afwikkeling van een Godsplan, dan is deze opvatting eer bijbels dan filosofisch gefundeerd. Dat ook de Marxistische filosofie der geschiedenis haar meest vitale krachten ontleent aan de impulsen van een Messianisme, waarin een oud-testamentische toekomst-verwachting doorklinkt, werd reeds vaak herhaald. Zouden we wellicht van de zijde van Chinese, Japanse of Afrikaanse negerwijsgeren, die buiten elke verbinding met het oude of nieuwe testament een filosofische kijk op het mensengebeuren kunnen opstellen, een totaal ,,theologie-loze" geschiedenis-wijsbegeerte tegemoet kunnen zien?

Hoeveel ,,zuivere rede" en hoeveel onvermengde filosofie ligt er in één van de kardinale thema's die Karl JASPERS in zijn boek: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [4]), aan de orde stelt. De naam van de auteur, en de titelwoorden: ,,oorsprong en doel" doen vermoeden, dat we hier minstens lange tijd in de hof der wijsbegeerte vertoeven. Van geloof zullen we wel horen bij JASPERS; in zijn wijsbegeerte heeft *Der philosophische Glaube* (1947, Verlag R. Piper & Co, München) zijn plaats, maar van elk beroep op openbaringsdogma's wil hij verre blijven.

In het Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1950 (XXIV) p. 402-404, bespreekt Erich ROTHACKER uit Bonn dit boek slechts kort, nadat hij eerst een twaalftal bladzijden (p. 389-402) gewijd heeft aan een artikel over TOYNBEE en SPENGLER. Terecht merkt de recensent daar op (p. 402), dat naast de van intuïties overvloeiende en aan aanschouwelijk historisch materiaal zo rijke boeken van de daarin ,,filosoferende" TOYNBEE de gedachten van Karl JASPERS in het genoemde werk wat mager en conventioneel aandoen; van een oorspronkelijke kijk op het historisch leven valt slechts hier en daar iets te bespeuren.

Deze opmerkingen mogen zeker niet alleen ten voordele van TOYNBEE en ten nadele van JASPERS worden verstaan. Juist doordat JASPERS zo weinig en dan nog nagenoeg alleen maar conventioneel historisch materiaal aanbrengt, heeft hij zich niet, zoals TOYNBEE, blootgesteld aan de aanvechtingen der geschiedkundigen, die de betrouwbaarheid van het aangevoerde materiaal en het gewettigde van de daarop toegepaste interpretatie betwisten. De vrees dat er verbindingen tussen historische feiten, ja dat er historische feiten zelf worden gefingeerd of, onvoldoende gewaarborgd, als zekerheden om wille van de a-priori-opgestelde wetten worden aangenomen, wordt door JASPERS minder gewekt dan door TOYNBEE. Zelfs de geschiedenisfilosofische kern van JASPERS' boek, dat er een ,,Selbstfindung" van de mens plaats grijpt in de ongeveer gelijktijdige verlichtingsperioden in China, Indië en Griekenland is niet zo origineel en wordt door JASPERS dan ook niet met stapels materiaal gestaafd.

Tegenover de zienswijzen van SPENGLER, WEBER en TOYNBEE op het geheel van de geschiedenis, stelt JASPERS *zijn* Totalanschauung, dat hij in het

---

[4]) Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, werd in 1949 te Zürich (Artemis-Verlag) en in 1950 te München uitgegeven (Verlag R. Piper & Co). De verwijzingen zijn naar de uitgave van Zürich.

genoemde werk (p. 49) schematisch voorstelt. Hij wordt bij het opstellen van dit schema geleid door een *Glaubensthese*, door een *geloven* omtrent één enkele, gezamelijke oorsprong van de mensheid en één doel. Door *weten* kennen we oorsprong en doel niet (p. 17). Zijn oorsprong en doel in hun eenheid niet weetbaar, voelbaar zijn ze wel in het glinsteren van symbolen, die op velerlei wijzen geduid kunnen worden. In een filosofische bezinning trachten we oorsprong en doel, waartussen ons bestaan verloopt, naderbij te komen. Onze oorsprong te herleiden tot één mensenpaar, Adam en Eva, waarin dan alle mensen met elkaar verwant zijn, het geschapen zijn naar Gods evenbeeld, het verhaal van de zondeval, het aanwijzen van het einddoel: in een volledige harmonie elkander lieven en verstaan zonder begrenzing en aldus samen behoren tot één geestesrijk, - dat zijn volgens JASPERS symbolen, geen werkelijkheid. In die symbolen is de eenheid van oorsprong en doel als norm neergelegd: onder de normerende werking hiervan maken we van de empirische feiten uit het mensengebeuren een totaliteit en beoordelen dan, in hoever dat alles beantwoordt aan die eenheid van oorsprong en doel, en in hoever daarvan wordt afgeweken.

Voor K. JASPERS heet dan tot geschiedenis te behoren: *a*. dat wat als eenmalig in het éne totaalproces van het menselijk gebeuren onverwisselbaar op zijn plaats staat, en *b*. wat in de onderlinge verbondenheid (communicatie en continuïteit) van het echte mens-zijn werkelijk en onmisbaar is.

Uit deze definitie blijkt, hoezeer JASPERS de opvatting van één mensheid en mens-*zijn* geïmpliceerd acht in het beschouwen van de activiteiten der mensen als geschiedenis. Maar nogmaals aan de basis van deze geschiedenisbeschouwing ligt geen *weten*, doch *geloven*. Het is een filosofisch geloven, dat geen werkelijkheid toekent aan dogma's over schepping van een eerste ouderpaar, over zonde, verlossing en zaligende Godsaanschouwing. Deze dogma's staan gegroepeerd rondom de figuur van Christus, die vanaf AUGUSTINUS tot HEGEL in het middelpunt van de geschiedenis staat. Ook voor HEGEL gaat mensengeschiedenis van Christus uit en gaat naar Hem toe; de verschijning van Gods Zoon is de as of de spil der wereldgeschiedenis. Zelfs onze christelijke jaartelling getuigt van deze opvatting.

Maar, zo merkt JASPERS op, het christelijk geloof is *een* geloof, niet *het* geloof van de mensheid. Slechts christenen kunnen deze kijk op de algemene, op de „Universal-Geschichte" hebben, en een geloofsopvatting is bij de christenen niet uit empirisch inzicht geboren. Ook de christenen hebben dus deze visie omtrent Christus als spil of Achse der geschiedenis niet langs empirische weg verworven.

Bestaat er een Achse der wereldgeschiedenis, dan moet deze, zo meent JASPERS (p. 19), empirisch als een gegeven feitelijkheid (Tatbestand) te vinden zijn, en deze moet als zodanig gelden voor alle mensen, niet alleen voor christenen. Dáár is die spil te vinden - en hier duidt JASPERS aan wat hij onder Achse verstaat -, waar geboren werd wat sindsdien de mens kan zijn, waar de overweldigende vruchtbaarheid in de vormgeving van het mens-zijn geschied is op een wijze, die voor het avondland, voor Azië en voor alle mensen op grond van empirisch inzicht overtuigend kon zijn. Een

bepaalde geloofsinhoud is hier geen maatstaf; het inzicht in het empirisch gegevene is niet afdwingbaar; toch laat de geschiedenis zich wel aldus bezien, dat een gemeenschappelijke omlijsting of kader, waarin de mens zichzelf in de historie leert verstaan, daaruit voor alle volkeren groeien kan.

Volgens JASPERS schijnt deze spil (Achse) der wereldgeschiedenis rond 500 v. Chr. te liggen in het geestesproces dat tussen 800 en 200 v. Chr. plaats grijpt. Dáár ligt de diepste caesuur der geschiedenis; toen ontstond de mens met wie wij tot heden toe leven. Deze tijd wordt kortweg Achsenzeit genoemd (p. 19).

Veel buitengewoons is in deze periode opgehoopt. In China leefden CONFUCIUS en LAOTSE en ontstaan alle richtingen der Chinese filosofie; in Indië ontstaan de Upanishads, leefde BUDDHA en ook daar worden evenals in China alle filosofische mogelijkheden, ook scepsis en materialisme, sofistiek en nihilisme ontwikkeld; in Iran draagt ZARATHUSTRA zijn wereldbeeld voor van de strijd tussen goed en kwaad; in Palestina treden de profeten op; Griekenland ziet HOMERUS, de wijsgeren PARMENIDES, HERAKLEITOS en PLATO, de tragici, de geschiedschrijver THUCYDIDES en de natuurkundige ARCHIMEDES. Alles wat met deze namen is aangeduid, ontspruit gelijktijdig in China, India en het Westen, onafhankelijk van elkaar.

Het nieuwe is, dat de mens in deze drie werelden zich bewust wordt van het totale zijn (das Sein im Ganzen), van zich zelf en zijn grenzen. Hij gaat radicale vragen stellen. Door het bewust worden van zijn onmacht grijpt hij uit naar hoogste doelstellingen. In de diepten van het zelf-zijn en in de klaarheid van transcendentie ervaart hij de ongeconditioneerdheid (p. 20).

Een paar opmerkingen omtrent dit opstellen van deze Achsenzeit mogen hier reeds hun plaats vinden. Krijgt hierin het Westen, en India en China in zover die affiniteit met het Westen vertonen, niet te veel nadruk, om daaruit het *algemeen menselijke* af te lezen? Afrikaanse volkeren en de steeds meer bestudeerde kulturen van Zuid- en Midden-Amerika hebben nog niet veel ingewerkt op de gangbare waarden onder de westerse mensen van tot nog toe. Maar hoe zal de toekomst verlopen? JASPERS moet in deze omgeving twee keer de uitdrukking *bis heute* laten horen: in die periode van de Achsenzeit werden, zo zegt hij, de grondcategorieën voortgebracht, waarin wij *bis heute* denken, en daarin liggen de kiemen van de wereldgodsdiensten, waaruit de mensen *bis heute* leven. Hoe weet men dan, dat van hieruit de schrede *ins Universale* gezet kan worden? Empirisch is er geen garantie te verkrijgen, dat over 50.000 of 200.000 jaar niet sterk gewijzigde grondcategorieën gelden, waarin ook Eskimo's en vroegere, contemporaine of latere Afrikaanse volkeren veel van het hunne hebben bijgedragen, en waarin nieuwe wereldgodsdiensten nieuwe levensvormen bieden, die ternauwernood enige continuïteit zullen vertonen met de huidige. Deze bedenking wordt gemaakt vanuit het vlak, waarop K. JASPERS zelf zegt te staan. Men staat op een ander vlak, als men binnen de kerk gelooft aan de onvergankelijkheid en universaliteit van de zending, die Christus haar toevertrouwde. Ook filosofisch is het vlak verschillend van dat van JASPERS, als men wijsgerig vasthoudt aan de metafysieke instelling van de mens, die

altijd iets van het echte *zijn* en de echte *zijns*-waarden grijpt. Een zekere universaliteit en continuïteit valt dan empirisch vast te stellen, men kan wijzen op een continuïteit tussen antieke wijsgerige en latere christelijke opvattingen, maar het vaststellen der empirische gegevens gaat verbonden met het wijsgerig inzicht over de menselijke rede-natuur. Met welk recht zou men echter mogen opstellen, dat gedetermineerde opvattingen, die zich in bepaalde gedeelten der wereld rond 500 v. Chr. consolideerden, en thans nog nawerken, - dat die opvattingen tot de mensheid als zodanig, tot het mens-zijn behoren. Empirische constateringen alleen geven nooit wezensinzicht, ook niet wanneer die drie zulke voorname wereldgedeelten - China, Indië en het avondland - betreffen. De kwalificatie van hogere voornaamheid sluit reeds een normeren en taxeren in: het meten met een maatstaf, die niet een louter empirische verworvenheid is. Het hanteren van de normen van goed, waardevol, voornaam, hoogstaand, gaat terug op een wijsgerig inzicht, dat buiten onze strikte empirische kennis uitgrijpt, al blijft waar, dat al ons kennen enigermate zijn aanvangspunt in de zintuigelijke waarneembare ervaring heeft. Over dit samenspel van zintuigelijk waarnemen, empirisch kennen en wijsgerig inzien van wat mens-zijn is, wordt hier geen uitvoerige verhandeling ingelast. Hetgeen gezegd is, doet voldoende vermoeden, dat de diepere grond van deze en volgende bedenkingen tegen JASPERS' geschiedenisfilosofie rondom die Achsenzeit een wijsgerige visie is, die ongetwijfeld met die van JASPERS raakpunten heeft, - alleen tegen een achtergrond van eenheid laten verschillen zich opmerken - maar die toch op andere bodem huist. Dit brengt mee, dat de verhouding van wijsbegeerte tot openbarings-geloof een geheel andere structuur is dan in de reeds vermelde en nog verder aan te halen verwijten van JASPERS' zijde wordt voorgesteld. Dit geloven aan een openbaring en JASPERS' filosofisch geloven zijn als geloof niet onder een gemeenschappelijke noemer te brengen. Babylonische spraakverwarring bewerkt niet alleen, dat twee of meer verschillende woorden worden benut, om hetzelfde ding te benoemen; veel verder staat men van elkaar doordat met hetzelfde woord zeer verschillende dingen worden geheten. Wanneer dit zich afspeelt met woorden: *zijn, mens-zijn, kennen, weten* en *geloven*, dan lijken de kloven onoverbrugbaar.

Die Achsenzeit is volgens JASPERS een periode van verandering van het mens-zijn, hetgeen men *Vergeistigung* noemen kan (p. 21). De mens blijft niet langer besloten in dat binnen-zijn van het leven, waaraan geen vragen gesteld werden; hij blijft niet meer in zich gesloten; vanuit de rust der polariteiten stapt hij over in de onrust der tegenstellingen en antinomieën. Hij gaat vragen over datgene, waarnaar tot dan toe niemand had gevraagd, en gaat openstaan naar onbegrensde en onvermoede mogelijkheden. Hij gaat horen naar wat tot nog toe niemand verkondigd had. Met zijn wereld en zich zelf wordt het *zijn* voelbaar voor de mens; de antwoorden zijn echter niet definitief, en de vraag blijft.

Voor de eerste keer in de wereldgeschiedenis bestaan er filosofen. Zij vragen naar de eigenlijke mens, in het lichaam gebonden en versluierd, door driften geboeid, van zich zelf slechts duister bewust, die hunkert naar be-

vrijding en verlossing, en tracht die in de wereld al te bereiken. De één poogt dit door het opstijgen naar het rijk der ideeën, of in de gelatenheid der ataraxia; anderen verzinken in meditatie of in de kennis van zich zelf en de wereld als Atman, of in het ervaren van het Nirwana, in de overeenstemming met Tao, of in de overgave aan Gods wil. Bij al die schakeringen in gezindheid en geloofsinhoud is het gemeenschappelijke dat de mens boven zijn beperktheid uitgrijpt, en zich zelf in de totaliteit van het *zijn* bewust wordt en dat hij toch wegen inslaat, die hij als eenling heeft te begaan. Hij kan van alle goederen der wereld afzien en zich in de woestijn, in bossen en bergland begeven en als kluizenaar de scheppende kracht van de eenzaamheid ontdekken en dan als wetende, als wijze, als profeet in de wereld terugkeren. In deze Achsenzeit wordt datgene openbaar. wat later rede (Vernunft) en persoonlijkheid gaat heten (p. 22).

Aan die nieuwe geestessituatie van de Achsenzeit beantwoordt een nieuwe sociologische toestand, die in de drie gebieden analogieën toont: een grote hoeveelheid staatjes en steden, waartussen een strijd heerst van allen tegen allen, terwijl er desondanks een ontplooiing van kracht en rijkdom mogelijk was. Binnen die drie afzonderlijke werelden is er een druk geestesverkeer: in China trekken CONFUCIUS en MOTI rond en stichten scholen. waaraan Sinologen de naam van academie geven, zoals in Hellas sofisten en filosofen reisden en in India BUDDHA zijn leven lang pelgrimeerde. Terwijl in de voorafgaande periode alles gefixeerd was en ook na catastrofen alles zich in een beperkte horizon weer bleef herhalen, komt er nu een spanning, die oorzaak wordt van het op drift raken der instellingen en opvattingen. Men gaat zich hierover bezinnen, en doordat men dit tot thema van reflexie maakt, krijgt het menselijk bestaan geschiedenis. De mensen in de Achsenzeit worden zich bewust dat er in hun tijd iets buitengewoons zich afspeelt, maar tevens, dat een eindeloos verleden voorafging. Reeds in de aanvang van die tijd is de mens gedragen door herinnering aan hetgeen voorbij is, en hij weet, dat hij een laatkomer is. Heel de wereldgeschiedenis wordt opgevat ofwel als een opeenvolging van bepaalde fasen, ofwel als een proces van decadentie, van steeds slechter-worden, of als eeuwige kringloop, ofwel als omhoog stijgen (p. 23).

Men wil vormen vinden voor een betere samenleving; nieuwe structuren worden echter niet zonder discussie aanvaard. Er ligt een sociologische analogie tussen de mislukking van CONFUCIUS aan het hof van de staat Wei en die van PLATO in Syracuse, tussen de school die CONFUCIUS stichtte om staatsbestuurders te vormen en PLATO's academie, die hetzelfde beoogde.

Het is geen rechtlijnig opstijgende ontwikkeling, die deze periode te zien geeft: het is afbreken en opbouwen dooreen. Als eindelijk de impuls naar creativiteit tot stilstand komt, en men de wirwar van al dat vernietigen en vernieuwen ondragelijk vindt, dan gaat men in die drie kultuurgebieden weer nivelleren en leerstellingen fixeren. De drang om de binding aan durende, vaste toestanden te herstellen zegeviert.

Politiek gezien gaat met de afsluiting van deze periode het ontstaan gepaard van grote door verovering ontstane imperia, die nagenoeg gelijktijdig

worden gevestigd: in China het rijk van Tsin-Schi-Huang-Ti, in Indië de Maurya-dynastie, en in het Westen de hellenistische rijken en het imperium romanum. Maar ook in deze technische organisatorische orde, die geschapen wordt, blijft toch de waardering voor geestesgoederen overheersend: het confucianisme, het buddhisme en het hellenistisch-romeins kultuurideaal van keizer Augustus getuigen van de invloed van werken en grote persoonlijkheden in het geestesrijk.

De grote rijken, die aan het einde van de Achsenzeit ontstaan, waanden, dat zij eeuwig zouden duren. Maar hun stabiliteit was bedriegelijk: ze raakten in verval, en sindsdien geeft de geschiedenis een telkens oprichten en telkens ineenstorten te zien van imperia en grote rijken, zoals ze er ook in de duizenden jaren van de oude hoogkulturen geweest waren, zegt JASPERS, maar met dit verschil, dat in de Achsenzeit een spanning tot de geest gegroeid is, waardoor aan elk menselijk handelen een nieuwe problematiek en een nieuwe betekenis is gegeven.

Graag zouden we onzerzijds de vraag willen stellen, of er ook niet een bepaalde mate van nieuwheid in die oude rijken der hoogkulturen was tegenover de toestanden die daaraan voorafgingen. Bij het vestigen van die hoogkulturen heeft ook wel wat bezinning en geest gewerkt, want zonder geest ontstaat er geen rijksstructuur, die zoveel generaties van mensen eeuwenlang in haar greep omvat. Is de scepsis zo ongerechtvaardigd, die de vraag laat opkomen of wij wel voldoende weten omtrent die „versluierde" hoogkulturen, en of er niet veel meer beschavingsgeest zich uitwerkte, dan wij vermoeden. Aan die Achsenzeit wordt door JASPERS zoveel belang om als spil te fungeren toegekend, omdat hij daarin een enigszins concretere gestalte van geest en kultuur kan constateren, zoals hij die verstaat. Maar ook in die drie streken van Indië, China en het Westen zal er toch wel continuïteit zijn tussen de structuren en gestalten van de Achsenzeit en die van daarvoor. En het vroegere behoeft niet steeds in de orde van kultuur en geest als lager te worden getaxeerd dan het latere. De „geestes"-waarde en daarmee de waarde om als Achsenzeit te worden beschouwd, lijkt daarom niet alleszins onbetwistbaar en ontwijfelbaar.

Met deze Achsenzeit als hypothese tracht JASPERS een structuur in de wereldgeschiedenis te vinden. Hij weet dat alleen een overbloed van historische overlevering kan leiden tot de groeiende klaarheid van de these of tot het prijsgeven daarvan. De nu volgende aanduidingen van JASPERS nodigen uit om het met de these als hypothese te proberen (p. 25).

Met de Achsenzeit komen de duizendjarige Babylonische, Egyptische, Chinese en Induskultuur ten einde. Vanuit die oude hoogkulturen gaat weliswaar het een en ander over in de Achsenzeit, maar verder worden ze gehuld in een floers. Met name is uit die oude hoogkulturen de rijksgedachte overgekomen, die een politiek kenmerk geeft aan het einde van de Achsenzeit, maar dat wat in die oude tijden een kultuurscheppend beginsel was, wordt later een factor om een ondergaande kultuur te stabiliseren. Het lijkt wel of het beginsel, dat de mensheid omhoog stuwde, en dat in feite despo-

tisch was, dan als bewust despotisch doorbreekt, en als vrieskou alles als verstard conserveert.

Het monumentale in godsdienst, kunst en de daaraan geproportioneerde autoritaire rechts- en regeringsvormen van die oude hoogkulturen zijn voor de Achsenzeit voorwerpen van eerbied en bewondering, ja voor een CONFUCIUS en PLATO voorbeelden ter navolging, maar toch aldus, dat ze geladen worden met een nieuwe zin. Tegenover het hel-wakkere mens-zijn van de Achsenzeit lijkt in de vroegere kultuurtijd het van zich bewuste leven toegedekt.

Wederom menen we een zekere twijfel te mogen opperen, of wij wel voldoende de mate van bewustheid kennen van die oude kultuurperioden. Tegenwoordig stellen we onze beschaving met al die technieken vaak als hoger tegenover die primitieve volkeren. Hebben die echter niet een sacraal element, dat zij node missen, als ze aan de westerse beschaving gaan deelnemen. Dat sacrale wordt vaak als iets onuitdrukbaars beleefd, als iets wat onder een sluier verborgen ligt, maar toch een hoogst werkelijke component vormt van het kultuurleven. Hoe intens werkten zulke componenten in het bewustzijnsleven van de mensen in die aloude hoogkulturen? We weten het niet, maar we hebben ook geen voldoende reden om de werking ervan te ontkennen.

Volgens K. JASPERS heeft de mensheid tot heden toe (*bis heute*) sindsdien geleefd van wat in die Achsenzeit gedacht en gemaakt werd. Bij elke herleving gaat men zich weer te binnen brengen wat er toen was, en elke renaissance is een herinnering en ten leven wekken van opvattingen en instellingen uit die dagen. In China, Indië en in het avondland is de terugkeer naar die aanvang een zich steeds herhalende gebeurtenis.

Al begint die Achsenzeit binnen ruimtelijke grenzen, - deze zijn toch wel wijd getrokken, - de verdere werking wordt historisch alomvattend (p. 26). Wat buiten de invloedssfeer van de Achsenzeit blijft, leidt een onhistorisch leven, misschien van tienduizenden of honderdduizenden jaren. Wat met deze drie centra der Achsenzeit in aanraking komt, wordt daardoor in de historie opgenomen. Voorbeelden in het westen zijn voor JASPERS de Germaanse en Slavische volkeren; in het Oosten komen de Japanners, de Maleiers en Siamezen er bij. Voor sommige natuurvolkeren wordt dit contact de grond voor hun uitsterven, zegt hij. Denkt JASPERS hier aan de Roodhuiden en parallelle uitroeiingen, die moeilijk onder kultuuruitingen te rangschikken zijn? Zolang er nog natuurvolkeren bestaan, zijn zij een gecontinueerde prehistorie naast het historisch gebeuren van de door de Achsenzeit beïnvloede mensheid; een prehistorie, waarvan de ruimtelijke begrenzing steeds inkromp, totdat zij, pas thans, afloopt.

Tussen de mensen van deze drie werelden is een verstaan tot in de diepte mogelijk; wanneer zij elkander treffen, zien zij in, dat het bij de anderen ook om het allereigenste van henzelf gaat, en daaruit groeit een onderlinge assimilatie. Het gaat hier om het gemeenschappelijk objectiveerbare ware - zo iets bestaat niet volgens JASPERS buiten de wetenschappen, waarin men langs bewust dwingende methoden werkt, en waartoe allen geroepen wor-

den bij te dragen; het gaat om die ongeconditioneerde waarheidsbodem, waarop de mensen historisch vanuit een verschillende oorsprong leven, en waardoor men wederzijds elkander hoort en verstaat. Van uit die Achsenzeit stammen de problemen en de maatstaven om alle voorafgaande en volgende ontwikkeling te beoordelen. En JASPERS besluit: van hieruit krijgt de wereldgeschiedenis de enige structuur en de eenheid, die standhoudt, of althans tot heden toe (*bis heute*) zich heeft doorgezet.

Bij deze conclusie tekenen we vast aan, dat met de reeds boven gegeven beperkingen hiermee een zekere eenheid in de wereldgeschiedenis te onderkennen valt. Het christendom, hier niet genoemd, is volgens JASPERS geen unificerende factor, tenzij in zover het zou voortkomen uit de vruchtbaarheid van de Achsenzeit. Menigeen zal overigens het constateren van zulk een structuur en eenheid tengevolge van een Achsenzeit nog nauwelijks tot een filosofische beschouwing over geschiedenis rekenen.

Wanneer we vaag genoeg laten, wat er onder mens-zijn verstaan moet worden, dan kan grif worden aanvaard, dat in de genoemde eeuwen en in die vermelde gebieden datgene ontstaat, waardoor die volkeren de erflaters worden van onze huidige beschaving. Over de mensenwereld in zijn geheel genomen heerst bij lange na geen christelijke beschaving; in de voorafgaande eeuwen, vooral wanneer men tot vóór 1500 teruggaat, was het christendom nog veel minder of in het geheel niet als factor werkzaam geweest om de volkeren van China en India met zijn idealen, normen en grondcategorieën te vormen. Zal het er over enige honderden of duizenden jaren in geslaagd zijn, om zijn universele, zijn katholieke zending te vervullen? Aan voorspellingen dient men zich daaromtrent niet te wagen. Dat het christendom, dat de „Katholieke" kerk dergelijke wensen koestert en ter vervulling van dergelijke verwachtingen aan de impulsen van zijn groeikracht met steeds meer intensiteit gevolg geeft, weet ook JASPERS, die uit lutherse kringen stamt. De toeleg van zijn betoog lijkt wel: die universele aanspraken van het christendom tot bescheidener proporties terug te brengen. Tegenover de visie van S. AUGUSTINUS, die heel de geschiedenis ziet als een voorbereiding op Christus' verschijnen, en de tijden na Christus als een steeds diepere en bredere doorwerking van Christus' zuurdesem, ziet JASPERS in het mensengebeuren een humaniseringsproces; het humane is dat nagenoeg ondetermineerbare en in ieder geval dogmaloze, waartoe filosofisch geloof ons brengt. Het openbaringsgeloof, waaruit AUGUSTINUS leeft en ziet, is volgens JASPERS maar één geloof onder vele andere, en kan niet het algemene worden.

Op twee opwerpingen, die JASPERS zich maakt, geeft hij zelf antwoord. Wellicht zouden onze bemerkingen over de vaagheid betrokken kunnen worden op de eerste opwerping, die JASPERS zelf zich voorlegt. De objectie luidt: het gemeenschappelijke is maar schijnbaar. Wat een verschillen immers in taal en ras onder de volkeren van die Achsenzeit; de grote rijken uit die tijden zijn onderling onvergelijkbaar, evenals de manieren, waarop men zich de geschiedenis te binnen brengt. Wat er dan gemeenschappelijk is, zou wel eens het resultaat kunnen zijn van een serie toevalligheden. Al wat men als gemeenschappelijk bezit onder formules wil brengen, wordt

door feiten weerlegd. Of men zou dat zogenaamd gemeenschappelijke met de triviale zin kunnen uitleggen, dat bij de mensen, in de grond beschouwd, alles overal voorkomt, hetzij als aanzet, hetzij als mogelijkheid. Eigenlijk zouden bij dat zgn. gemeenschappelijk menselijke de verschilpunten het wezenlijke zijn; door die verschillen treden die mensen in hun eigen geaardheid in hun historische werkelijkheid op; het gemeenschappelijke zou op het onhistorische plan liggen van de algemene eigenschappen van het menselijk bestaan. Tot zover de moeilijkheid.

Als antwoord hierop bevestigt JASPERS opnieuw, dat het in de Achsenzeit gaat om de doorbraak naar de gemeenschappelijke grondstellingen, zoals die in de werkelijke geschiedenis het mens-zijn in zijn grenssituaties bepalen. Het gaat hier niet om datgene wat men overal op de aarde bij mensen vindt maar om datgene wat in een betrekkelijk smalle strook van de aardbodem aan deze drie bronnen ontspringt. Blijkt niet de diepte van dit gemeenschappelijke, naarmate onze kennis daarvan groeit, steeds intenser van invloed te zijn, ondanks alle verschillen? Het in de tijd samenvallen van wat er in deze drie gebieden geschiedt, wordt dan een feitelijkheid, waarover we ons des te meer verwonderen, naarmate we het ons helderder voor ogen stellen. Tot zover JASPERS' antwoord.

Als tweede opwerping wordt ingebracht: die Achsenzeit is helemaal niets feitelijks; het is een resultaat van een waarde-oordeel: vanuit een vooroordeel worden de voortbrengselen van die tijd zo bovenmate hoog getaxeerd (p. 29).

Enige van onze aantekeningen omtrent de sterke beklemtoning van de humanistische component, zouden niet ten onrechte onder deze opwerping te plaatsen zijn. Is de visie van JASPERS op het mens-zijn, uit welke visie het christendom steeds verder is teruggeweken, niet de vooropgezette norm, waarmede hij de geschiedenisperioden gaat beoordelen. Zijn filosofisch geloof gaf hem de structuur van het verloop der geschiedenis tot nu toe; - hij draagt dan toch een wijsgerige kijk op de geschiedenis voor, maar de feiten der geschiedenis worden eerder volgens de vooropgestelde filosofische opvatting uitgelegd, dan dat zij de grond zouden leveren, waarop de wijsbegeerte wordt opgebouwd. Dan zouden dus ook tegen JASPERS dezelfde verwijten kunnen worden gericht als tegen de door HEGEL geïnspireerde filosofische visies op de historie, zoals er enige in de aanvang van dit artikel zijn vermeld.

Het door JASPERS gegeven antwoord heft lang niet al onze bedenkingen op. In de eerste zin al, die JASPERS er tegen in brengt, wordt eigenlijk veel van het verwijt toegegeven, al zal JASPERS dit geen toegeven noemen. Hij zegt: waar het om de geest gaat, is de feitelijke stand van zaken slechts voor ogen in het verstaan van de zin er van; Verstaan is echter volgens zijn wezen steeds tegelijk volgens waarde schatten. Een historisch beeld berust empirisch weliswaar steeds op een hoeveelheid afzonderlijke, opeengehoopte gegevens, maar het ontstaat niet alleen daaruit. Pas in het verstaan verkrijgen wij het zicht op de geest van elke historische periode, en zo ook op die van de Achsenzeit. En dit zicht is zowel verstaan als er een waardering

aan geven samen in elkaar; we worden er door gegrepen, omdat het ons zelf betreft; we beleven het als onze eigen geschiedenis, die ons aangaat, wat niet alleen maar voorbij is, maar wat als verleden weer tot in onafzienbare toekomst steeds opnieuw begint te werken. Daarom, zo zegt JASPERS, is het orgaan, waarmee de geschiedenis wordt nagevorst de gehele mens: „een ieder ziet, wat hij in het hart draagt", citeert hij zonder verdere aanduiding (p. 29).

Onmiddellijk zouden we hier dus op kunnen laten aansluiten: daar JASPERS zijn op filosofisch geloof steunend mensbeeld in zijn hart draagt, - dat mensbeeld, waarmee, volgens JASPERS, het christendom geen wezensbetrekkingen heeft, - ziet hij dit ook vanuit die Achsenzeit groeien. Duidelijker kon het nauwelijks worden gezegd, hoe JASPERS zijn filosofische opvatting over de mens in die Achsenzeit projecteert. In zijn vocabulaire heet het dan ook, dat de rangorde der historische waarden met de subjectiviteit van de menselijke existentie te vatten is; deze subjectiviteit wordt niet uitgedoofd in de objectiviteit van hetgeen alleen maar „voorwerp" (object) is, maar in de objectiviteit van het zicht vanuit de gemeenschap, die de mens tenzij hij er zich reeds in bevindt, zoekt; *waar* is immers dat, wat ons verbindt.

Zouden de communisten niet met behulp van deze laatste stelregel de waarheid van hun historische visie kunnen opeisen, en kunnen dan de christenen krachtens deze stelling niet opkomen voor de waarheid van hun kerk die katholiek wil zijn en alle mensen in Christus verbinden wil en één maken? Als JASPERS daartegen in brengt, dat het communistisch ideaal van éénmaking en het christelijk geloof beide slechts één onder de vele zijn, dan geldt dit bezwaar toch ook voor JASPERS' mens. JASPERS' filosofie en zijn filosofisch geloof is en wordt niet door allen onderschreven, en is er één onder vele. Zonder nadere waarborgen vermogen we niet daarmede de schrede in het universele te doen.

Zowel de uiteenzetting van JASPERS als ook de daarbij aangetekende kritische bemerkingen verdienen een korte nadere belichting vanuit de verhouding van JASPERS' filosofisch geloof tot het christendom.

Met A. N. WHITEHEAD stemt JASPERS in, dat de middeleeuwse theologen en de bijbelse scheppingsleer het intellectuele klimaat bezorgden, waarin de moderne wetenschap kon opbloeien. Hoe groot ook de geestelijke schatten zijn, die uit het Oosten tot ons kwamen, ze zijn niet tot het onze geworden zoals de bijbel; over die oosterse schatten lezen we, maar de bijbel maakte ons tot wat we zijn. In zijn boek *Europa der Gegenwart* (1947) verklaarde JASPERS, dat onze beschaving ten gronde zou gaan, indien zij het contact met de bijbel en de boodschap van de levende God verliest. Zelden heeft een filosoof, zelfs onder hen die zich christen noemen, zulk een taal over de bijbel gebruikt, zegt E. L. ALLEN [5]). Een persoonlijke ervaring ligt daarachter: toen hij door de nationaal-socialisten van zijn leerstoel te Heidelberg werd weggestuurd, heeft hij zijn gedwongen retraite goeddeels aan de stu-

---

5) E. L. ALLEN, *Philosophy and the Bible in Karl Jaspers*, in: Theology, A Monthly Review 1952, (LV) p. 92.

die van de bijbel gewijd, en hij was heel bijzonder geboeid door de figuur van Jeremias.

Ook de bijbel is echter voor JASPERS louter een product van de spirituele ervaring van mensen en van hun ontmoeting met God in crisis-situaties van het leven, in lijden, schuld en dood. Uitdrukkelijk verwerpt JASPERS drie punten van godsdienstige vormen in de bijbel: vooreerst de verbinding van godsdienst en nationalisme in het Oude Testament; ten tweede een religie met wet en priesters, een priester-hiërarchie van joodse of christelijke signatuur, die met gezag te gebieden heeft, en ten slotte de door christenen voor Christus opgeëiste Godheid en de verzoenende kracht van zijn dood. Geen enkele mens of gebeurtenis in de wereld kan vereenzelvigd worden met God: dat zou afgoderij insluiten, volgens JASPERS.

Steeds weer beluisteren we bij JASPERS de afwijzing tegenover al wat gefixeerd wordt en wat zich uitgeeft als exclusieve Godsopenbaring. Ook de bijbel kan niet volgens hem het eenduidige en exclusieve getuigenis zijn van een zich openbarende God. Een zelfopenbaring van God zou immers een grondtrek van die God vernietigen, nl. zijn verborgenheid.

Het filosofisch geloof kan dus volgens JASPERS nooit iets *weten*, iets in begrippen vatten over het goddelijke; het is hier geen: *fides quaerens intellectum*, geen geloof, dat naar begrijpend inzicht streeft. Onder de velerlei theorieën over de verhouding van wijsbegeerte en openbaring is die van JASPERS de radicaalste: vanuit zijn wijsbegeerte verklaart hij een zelfopenbaring van God onmogelijk. Zijn wijsgerig geloof, dat niets mag *weten* over God, *weet* in ieder geval over God toch dit, dat Hij over zich zelf tot mensen in de geschiedenis niet kan en niet mag spreken. Transcendentie, die goddelijke sfeer die boven het weetbare uitgaat, kan alleen maar in „Chiffre" in geheimschrift of code verschijnen, wat van mensenkant uit gezien veelduidig is, en van Gods kant uit elke uiteindelijke bepaaldheid uitsluit [6]). God spreekt door geen enkele mens exclusief. Zijn Chiffre, zijn geheimschrift laat daarom vele verklaringen toe. God kan dus niet mens geworden zijn in Christus; Christus kan geen God-mens zijn, in wiens woorden we taal van de hemel vernemen. Geen kerk kan de voortlevende Christus in de geschiedenis zijn. Onmogelijk kan dus de Achsenzeit liggen in de aanvang van de christelijke jaartelling. Hoe belangrijk ook de bijdrage van het christendom aan de kultuur is geweest, voor de echte mens-vorming en mens-wording is de door JASPERS aangewezen Achsenzeit volgens hem veel belangrijker, veel intensiever in beïnvloeding, en veel waardevoller, en dat alles omdat het geloof aan Christus en zijn kerk wordt overvleugeld door het filosofisch geloof.

Een uitvoerig artikel wijdde de protestantse theoloog Heinrich BARTH aan de theorie over geloof en geschiedenis van zijn collega Karl JASPERS aan dezelfde universiteit te Basel [7]). Niet ten onrechte zegt H. BARTH (p. 447)

[6]) Vgl. Prof. Dr. Heinrich FRIES, *Karl Jaspers und das Christentum*, in: Theolog. Quartalschrift (CXXXII) 1952, p. 257.

[7]) H. BARTH, *Karl Jaspers über Glaube und Geschichte*, in: Theolog. Zeitschrift, herausgegeben von der Theolog. Fakultät Basel (VI) 1950, p. 434-460.

de indruk te hebben, dat in de positie, die JASPERS inneemt tegenover geloof en humaniteit enige beslissingen vooraf gevallen zijn, die door geen universalisme van historische openheid nog omgestoten kunnen worden. Op zijn onderzoek naar de verwerkelijkingen van het mens-zijn schijnen toch wel vooroordelen in te werken van genegenheid en afweerreacties, waarin wellicht als „primum movens" bepaalde beslissende richtingwijzers te ontdekken zijn. In zijn boek: *Von der Wahrheit* (p. 853) [8]) moet hij bekennen, van welke mensen hij meer houdt, welke hij hoger acht en als aanmoedigend ervaart: zijn het de uitgesproken leidende figuren van het christendom: PAULUS, AUGUSTINUS, LUTHER, CALVIJN, of de figuren van het redelijk vrije wagen: PLATO, SHAKESPEARE, KANT, LESSING, GOETHE? Het gaat niet over een onderscheid in de graad, waarin men van deze mensen houdt, maar over een kwalitatief verschil in het terugschrikken voor hen of in het zich laten aantrekken tot hen. Welke zijde zich verheugt in de voorkeur van de filosoof JASPERS, is buiten twijfel. Tegenover de gehoorzaamheid aan gemeenschap, wet en dogma, die ter ener zijde de beslissingen dicteert, staat anderzijds het karakter van vrijheid, blijheid en rust in de belijdenis van de op zich zelf aangewezen filosoof, waarvan SOCRATES en Giordano BRUNO voorbeelden zijn; zij laten zich leiden door een onbepaalbare gehoorzaamheid tegenover de door hen zelf vernomen Transcendentie (*Von der Wahrheit* p. 652).

De voorliefde, die JASPERS hier belijdt, dreef hem ook bij het ontdekken van die as of spil der wereldgeschiedenis, waaromheen hij de historisch relevante gebeurtenissen ziet wentelen [9]). Die Achsenzeit beschrijft hij immers telkens weer als een periode van een vrije, scheppende, gedurfde humaniteit, waarin de mens zich van zich zelf, van zijn grenzen en van zijn transcenderende oorsprong bewust wordt.

Misdoet JASPERS niet zelf door exclusivisme, - dat exclusivisme, dat middel van fanatisme, van een particulier geloof aan openbaring, waarmee een historische groepering van mensen meent goddelijke waarheid te bezitten? Hij sluit bepaalde, zeer gewichtige historische realiteiten uit van die Achsenzone waarom de wereldgeschiedenis als om een ideale spil draait. Geen particulier openbaringsgeloof kan de basis vormen, waarop de mensen zich verenigen, maar ervaring, want deze is de mens als mens toegankelijk. Maar in zijn: *Von der Wahrheit* bekent hij zelf, dat vóór alle ervaring zijn voorkeur ligt, die niet uit ervaring stamt, en die hem leidde tot het opstellen van deze these en de normen van zijn Achsenzeit.

Nijmegen H. ROBBERS, S.J.

---

[8]) Karl JASPERS, *Philosophische Logik*, Band I, *Von der Wahrheit*, 2. Aufl., A. Piper, München, 1958.

[9]) H. BARTH, a.c.; p. 452.

ZUSAMMENFASSUNG

In seinem Buch: „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" deutet Karl Jaspers die Periode zwischen 800 und 200 v. Chr. als die Zeit an in der sowohl in Indien und China wie auch im Abendland nahezu gleichzeitig ein geistiger Prozess stattfindet, wodurch der Mensch entstand, mit dem wir bis heute leben. In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken. Es ist eine Achse der Weltgeschichte. Von dieser Achsenzeit her versucht Jaspers eine Struktur der Weltgeschichte zu entwerfen. Nach der Darlegung von Jaspers Auffassungen in Bezug auf diese Achsenzeit wurden diese in den Rahmen seiner Philosophie über den Menschen, über seinen philosophischen Glauben und über seine Schau auf das Christentum hineingestellt. Dabei werden verschiedene Einwände erhoben.

DE PRAKTIJK VAN DE GELOOFSDWANG VOLGENS AUGUSTINUS' CORRESPONDENTIE

In de vorige aflevering van dit tijdschrift hebben wij de redeneringen uiteengezet, aan de hand waarvan Augustinus meende de wettelijke geloofsdwang te kunnen en te moeten verantwoorden. Het bleek dat hij er geleidelijk aan toe gekomen was zeer absoluut en streng te oordelen over het objectieve kwaad van schisma of ketterij: beweert hij niet eens dat ook vreedzame ketters een zware straf zouden verdienen? „Et hoc quidem adversus eos dicerem, quos sola caligo haeretici erroris involveret, pro quo sacrilegio poenas dignissimas luerent, nec tamen ulla quemquam violenta insania laedere auderent" (Epist. 89, 2). Wanneer we echter merken met welke uiterste matiging hij deze zo absoluut verantwoorde dwang wil toegepast zien, en welke argumenten hij daarvoor gebruikt, dan pas dringen we door tot in het meest wezenlijke van zijn houding tegenover de afgescheurden. Zelfs in het eigenlijk bestraffen van hen, die als ketters en tegen de katholieke Kerk, zich schuldig maakten aan moord of andere misdaden van gemeen recht, dringt hij aan op een gematigdheid en een mildheid die ons werkelijk verrassen in een tijd en een wereld, die, wat dit betreft, zeker niet aan overgevoeligheid leden. We zullen achtereenvolgens drie punten behandelen: het afwijzen van de doodstraf en elke lichamelijke verminking, de rechtvaardiging van de (enig overblijvende) tijdelijke straffen en de gevaren daarmee verbonden, en tenslotte de algemene richtlijnen (oproep tot menselijkheid) voor de verantwoordelijke gezagsdragers. Waar het pas geeft moeten wij ook even uitweiden over de zelfmoordpogingen van de Donatisten en over de enigszins gewijzigde vorm waarin het probleem van de doodstraf en de tijdelijke straffen zich stelt waar het heidenen betreft.

Geen doodstraf noch lichamelijke verminking

Op het punt van de doodstraf of de lichamelijke verminking, valt bij Augustinus geen enkele aarzeling te bespeuren. Deze vorm van bestraffing wil hij tot geen prijs aanvaarden: hij wil integendeel liever zelf alles verdragen en ook de dood ondergaan, dan te aanvaarden dat één ketter, ook om doodslag van een katholiek, zelf ter dood zou worden veroordeeld.

De brief aan de proconsul Donatus (rond 408) is zeer uitdrukkelijk. Alleen al de aanhef geeft goed Augustinus' uiterste bezorgdheid weer: „Nollem quidem in his afflictionibus esse Africanam ecclesiam constitutam, ut terrenae ullius potestatis indigeret auxilio" (Epist. 100, 1). Augustinus heeft maar één vrees: dat de proconsul zo onder de indruk zal komen van de gepleegde misdaden, dat hij geneigd zou zijn te streng op te treden:

„Unum solum est, quod in tua justitia pertimescimus, ne forte, quoniam, quicquid mali contra Christianam societatem ab hominibus impiis ingratisque committitur, profecto gravius est et atrocius, quam si in alios talia committantur, tu quoque pro immanitate facinorum ac non potius pro lenitatis Christianae consideratione censeas cohercendum. Quod te per ipsum Christum ne facias obsecramus. Neque enim vindictam de inimicis in hac terra requirimus aut vero ad eas angustias animi nos debent coartare, quae patimur, ut obliviscamur, quid nobis praeceperit, pro cujus veritate ac nomine patimur; diligimus inimicos nostros et oramus pro eis. Unde ex occasione terribilium judicum et legum, ne in aeterni judicii poenas incidant, corrigi eos cupimus, non necari; nec disciplinam circa eos negligi volumus nec supplicia, quae digna sunt, exerceri. *Sic ergo eorum peccata compesce, ut 'sint', quos paeniteat peccavisse*" (ibid.). Vervolgens komt Augustinus uitdrukkelijk terug op de doodstraf, die hij niet wil toegepast zien: indien men verneemt dat ze toch werd uitgesproken, zegt hij, zal de proconsul geen katholiek meer vinden die nog enige misdaad van een ketter wil aanklagen: „Quaesumus igitur, ut, cum ecclesiae causas audis, quamlibet nefariis injuriis appetitam vel afflictam esse cognoveris, potestatem occidendi te habere obliviscaris, petitionem nostram non obliviscaris. Non tibi vile sit neque contemptibile, fili honorabiliter dilectissime, quod vos rogamus, ne occidantur, pro quibus dominum rogamus, ut corrigantur. Excepto etiam, quod a perpetuo proposito recedere non debemus vincendi in bono malum, illud quoque prudentia tua cogitet, quod causas ecclesiasticas insinuare vobis nemo praeter ecclesiasticos curat. Proinde si occidendos in his homines putaveritis, deterrebitis nos, ne per operam nostram ad vestrum judicium aliquid tale perveniat, quo comperto illi in nostram perniciem licentiore audacia grassabuntur necessitate nobis impacta, ut etiam occidi ab eis eligamus, quam eos occidendos vestris judiciis ingeramus" (Epist. 105, 2). Na er nogmaals de nadruk op gelegd te hebben dat de proconsul zo veel mogelijk moet trachten aan de hand van de officiële stukken de mensen te doen inzien dat ze ongelijk hebben gehad met zich tegen de katholieke kerk te keren, concludeert Augustinus met de volgende betekenisvolle woorden: *„onerosior est quippe quam utilior diligentia,* quamvis ut magnum deseratur malum et magnum bonum teneatur, *cogi tantum homines, non doceri"* (ibid.).

Een brief aan de tribuun Marcellinus, rond de jaren 411-412 geschreven, behandelt hetzelfde onderwerp, maar geeft nog meer gedetailleerde aanbevelingen. Voor de rechtbank van Marcellinus waren inderdaad de Circumcelliones verschenen die Restitutus, een katholiek priester, hadden vermoord; die een andere priester Innocentius, een oog hadden uitgeslagen en een vinger afgehakt. Augustinus haast zich om te vragen dat men in geen geval de wet van de gelijke vergelding op deze gevallen zou toepassen: „unde sollicitudo mihi maxima incussa est, ne forte sublimitas tua censeat eos tanta legum severitate plectendos, ut, qualia fecerunt, talia patiantur. Ideoque his litteris obtestor fidem tuam, quam habes in Christo, per ipsius domini Christi misericordiam, ut hoc nec facias nec fieri omnino permittas"

(Epist. 133, 1). Augustinus' voorstel luidt: geen doodstraf, geen verminking, maar onschadelijk-maken door een soort nuttige dwangarbeid: „nolumus... passiones servorum dei quasi vice talionis paribus suppliciis vindicari, non quo scelestis hominibus licentiam facinorum prohibeamus auferri, sed hoc magis sufficere volumus, ut vivi et nulla corporis parte truncati vel ab inquietudine insana ad sanitatis otium cohercitione dirigantur vel a malignis operibus alicui utili operi deputentur. Vocatur quidem et ista damnatio, sed quis non intellegat magis beneficium quam supplicium nuncupandum, ubi nec saeviendi relaxetur audacia nec paenitendi medicina subtrahatur? (ibid.). - Slechts één soort 'supplicium' wil Augustinus toegepast zien, de stokslagen, zoals die ook op school en voor bisschoppelijke rechtbanken gebruikelijk waren: maar dan nog alleen gedurende het gerechtelijk onderzoek, om de ware schuldige te kunnen ontdekken en zo weinig mogelijk mensen te moeten straffen. - „Imple Christiane judex, pii patris officium, *sic succense iniquitati, ut consulere humanitati memineris*... noli perdere paternam diligentiam, quam in ipsa inquisitione servasti, quando tantorum scelerum confessionem, non extendente eculeo, non sulcantibus ungulis, non urentibus flammis, sed virgarum verberibus eruisti, qui modus cohercitionis et a magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus et saepe etiam in judiciis solet ab episcopis haberi. Noli ergo atrocius vindicare, quod lenius invenisti. Inquirendi quam puniendi necessitas major est; ad hoc enim et mitissimi homines facinus occultatum diligenter atque *instanter examinant, ut inveniant, quibus parcant*. Unde plerumque necesse est, exerceatur acrius inquisitio, ut manifestato scelere sit, ubi appareat mansuetudo... non te ergo exasperet vindicandi potestas, cui lenitatem non excussit examinandi necessitas. Noli facinore invento quaerere percussorem, in quo inveniendo noluisti adhibere tortorem" (Epist. 133, 2).

Dezelfde dringende aanbevelingen vinden wij terug in de brief aan de proconsul Apringius, onder wiens rechtsmacht de veroordeelden van Marcellinus zouden komen om de executie van hun vonnis af te wachten. Augustinus vertelt hem op welke milde wijze de schuldigen door Marcellinus werden verhoord, welke misdaden zij bekend hebben, en hoe hij zelf er sterk heeft op aangedrongen de wet van de 'talio' niet toe te passen. Dan richt hij zich tot de proconsul zelf die 'het zwaard niet vergeefs draagt' en zegt: „Sed alia causa est provinciae, alia est ecclesiae; illius terribiliter gerenda est administratio, hujus clementer commendanda est mansuetudo" (Epist. 134, 3). Augustinus verklaart verder dat hij zelfs van een heidens rechter zou trachten te bekomen dat er geen bloed van de schuldigen zou vergoten worden. Hij verklaart zich verheugd dat heel het proces een rustig en wettelijk verloop heeft gekend: maar de doodstraf, zo meent hij, zou heel het goede effect daarvan te niet doen: „legenda sunt gesta ad sanandas animas, quas pestifera suasione venenaverunt. Numquid placet tibi, ut ad finem gestorum, si cruentum istorum supplicium continebit, legendo pervenire timeamus, ubi ponimus et ipsam conscientiam ne malum pro malo, qui passi sunt, reddidisse videantur? Si ergo nihil aliud constitueretur frenandae malitiae perdi-

torum, extrema fortasse necessitas, ut tales occiderentur, urgeret, quamquam, quod ad *nos* adtinet, si nihil mitius eis fieri posset, *mallemus* eos liberos relaxari, quam passiones fratrum nostrorum fuso eorum sanguine vindicari... time ergo nobiscum judicium dei patris et commenda mansuetudinem matris. Cum enim tu facis, ecclesia facit, propter quam facis et cujus filius facis. Contende bonitate cum malis. Illi scelere immani membra de corpore vivo avulserunt, tu opere misericordi effice, ut illa, quae nefandis operibus exercebant, alicui utili operi integra eorum membra deserviant; ...illi impio ferro fuderunt sanguinem Christianum, tu ab eorum sanguine etiam juridicum gladium cohibe propter Christum; illi ministro ecclesiae occiso extorserunt spatium vivendi, tu inimicis ecclesiae viventibus relaxa spatium paenitendi" (Epist. 134, 4). En Augustinus concludeert: gewoonlijk is men ontevreden en gaat men in beroep, wanneer een vijand een te lichte straf heeft gekregen, maar wij oordelen daar juist anders over: „solent homines, quando cum inimicis eorum convictis lenius agitur, a mitiore sententia provocare; sed inimicos nostros ita diligimus, ut, nisi de tua Christiana oboedientia praesumamus, a tua severa sententia provocemus" (ibid.).

Aan dezelfde Marcellinus, tot wie brief 133 was gericht, is ook brief 139 geschreven. Ook hierin drukt Augustinus zijn tevredenheid uit over het regelmatig verloop van het proces, en insisteert nogmaals dat geen doodstraf zou worden toegepast: „Poena sane illorum quamvis de tantis sceleribus confessorum rogo te ut praeter supplicium mortis sit et propter conscientiam nostram et propter catholicam mansuetudinem commendandam" (Epist. 139, 2). Augustinus heeft echter vernomen dat de procurator Spondeus een paar misdadige Donatisten gevangen heeft genomen, en hij vreest dat Spondeus misschien te streng zou optreden. Daarom maant hij Marcellinus aan aan Spondeus zijn vroegere brief door te sturen, om hem mildheid aan te bevelen. Indien die brief zonder uitwerking mocht blijven, besluit Augustinus, zorg gij er dan ten minste voor, dat de gevangenen bewaakt blijven tot wij zelf door een beroep op de keizer alle bloedvergieten kunnen voorkomen (ibid.).

Er is nog één veel latere brief, rond 420, die over hetzelfde onderwerp handelt. De brief is gericht aan de tribuun Dulcitius, die in zijn decreet tegen de Donatisten een ongelukkige uitdrukking gebruikt had, waarmee hij zinspeelde op hun ziekelijke zucht naar zelfmoord, maar die als een doodsbedreiging kon worden verstaan. Augustinus heeft dit vernomen en wijst hem streng terecht: „Non itaque reprehendimus, domine eximie et honorabilis fili, quod tales homines apud Tamugadem prius edicto admonendos existimasti, sed quod ibi dixisti: 'Noveritis vos debitae neci dandos', putaverunt, sicut eorum rescripta indicant, hoc te fuisse comminatum, quod tu illos adprehensos fueras occisurus, non intellegentes de illa nece, quam sibi ipsi volunt ingerere, te locutum. Non enim tu in eos jus gladii ullis legibus accipisti aut imperialibus institutis, quorum tibi injuncta est executio, hoc praeceptum est, ut necentur. Secundo sane edicto dilectionis tuae planius, quid volueris, aperuisti" (Epist. 204, 3).

Nota 1. De zelfmoorden van de Donatisten

Daar er in de laatst geciteerde brief reeds sprake was van de zelfmoordpogingen der Donatisten, moet er hier, in verband met de doodstraf, even een woord over gezegd worden. Een dikwijls herhaalde opwerping tegen de straffen en de toepassing van de wetten, was: dat deze sommigen tot radeloosheid en wanhoop en bijgevolg tot zelfmoord zouden drijven. Deze wetten waren dus schadelijk, vooral voor de velen die in feite de hand aan zich zelf sloegen.

Augustinus aanvaardt die beschuldiging niet. Die ziekelijke honger naar het „martelaarschap", dat in feite zelfmoord was, woedde al vele jaren in de gelederen der fanatieke Donatisten, voor er van enige dwang sprake was. - „Qui autem nesciunt consuetudinem illorum putant eos modo se ipsos occidere, quando ab eorum insanissima dominatione per occasionem legum istarum, quae pro unitate sunt constitutae, tanti populi liberantur; qui autem sciunt, et ante ipsas leges quid facere soleant, non eorum mirantur mortes, sed recordantur mores. Maxime, quando adhuc cultus fuerat idolorum, ad paganorum celeberrimas solemnitates ingentia turbarum agmina veniebant, non ut idola frangerent, sed ut interficerentur a cultoribus idolorum. Nam illud si *accepta legitima potestate* facere vellent, si quid eis accidisset, possent habere *qualemcumque umbram* nominis martyrum; sed ad hoc solum veniebant, ut integris idolis ipsi perimerentur; (merk op welk een robuust gezond verstand Augustinus hier toont, hoe wars hij is van alle provocatie en fanatisme)... quidam etiam se trucidandos armatis viatoribus ingerebant percussuros eos se, nisi ab eis perimerentur, terribiliter comminantes" (Epist. 185, 12). Wanneer zij dan nog aan de dood ontsnappen, wierpen zij zich zelf van de rotsen neer, of in het water, of in het vuur (ibid.).

Natuurlijk, geeft Augustinus toe, moeten wij al doen wat we kunnen om zulke zelfmoorden te beletten. Maar zij mogen ons toch niet een groter goed doen verwaarlozen. In die zin schreef hij aan Dulcitius, die met dit probleem verveeld zat: „(illi) nos exitio terrere se credunt aut suam laetitiam quaerentes de mortibus nostris aut nostram tristitiam de mortibus suis. Sed non debet tot tantorumque populorum salutem furiosus error hominum impedire paucorum. Quid eis velimus, non solum deus et prudentes homines verum etiam ipsi, cum sint nobis inimicissimi, sentiunt. Cum enim sua pernicie terrendos nos putant, non dubitant nos timere, ne pereant" (Epist. 204, 1).

Meermalen vergelijkt Augustinus dit geval met dat van David en Absalon: David deed al het mogelijke om zijn zoon te sparen, die nochtans de dood had verdiend: „Si aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus, quamvis magna cura mandaverit suis, ut eum, quantum possent, vivum salvumque servarent, ut esset, cui paenitenti paternus affectus ignosceret, quid ei restitit nisi perditum flere et sui regni pace adquisita suam maestitiam consolari? Sic ergo catholica mater... si aliquorum perditione tam multos ceteros colligit, praesertim quia isti non sicut Absalon casu bellico sed spontaneo magis interitu pereunt, dolorem materni cordis lenit et sanat tantorum libera-

tione populorum, quorum si videas in Christi pace laetitias, frequentias alacritates..., tunc diceres nimiae fuisse crudelitatis, si, dum timeretur, ne homines desperati et istorum innumerabili multitudini nulla aestimatione comparandi suis et voluntariis ignibus cremarentur, isti in aeternum perdendi et sempiternis ignibus cruciandi relinquerentur" (Epist. 185, 32; cfr. Epist. 204, 2).

Ook het argument dat de Donatisten gebruiken om hun 'heilige' zelfmoord te rechtvaardigen uit het voorbeeld van Rages in Mach. Boek II, 14, 37-46, wordt door Augustinus ontzenuwd met de opmerking dat niet alles wat de Schrift verhaalt als loffelijk of navolgbaar wordt voorgesteld. Het gaat immers niet op te willen „ad vitam Christianorum de Judaea gente atque illis litteris... omnium factorum exempla transferre" (Epist. 204, 6). En nog duidelijker wordt over Rages zelf gezegd: „Quamvis homo fuerit ipse laudatus, factum tamen ejus narratum est, non laudatum, et judicandum potius quam imitandum ante oculos constitutum" (ibid. 7).

Wanneer we tenslotte, zegt Augustinus, twee mensen zouden willen redden uit een huis dat op instorten staat; maar een van beiden dreigt zelfmoord te plegen als we willen helpen, moeten wij dan niet ten minste die éne redden die het wel verlangt? En zou dezelfde redenering niet opgaan, indien meerdere wilden zelfmoord plegen en wij ten minste één uit de hoop zouden kunnen redden? (Epist. 185, 33 en 34). En aan Donatus, een donatistisch priester die gepoogd had zelfmoord te plegen, maar door katholieken weerhouden was geweest en zich daarover beklaagde, schreef Augustinus om hem eraan te herinneren dat reeds Paulus duidelijk had voorgehouden 'si tradidero corpus meum ita ut ardeam, si caritatem non habeam, nihil mihi prodest' (Epist. 173, 5 en 6).

Nota 2. De doodstraf en de heidenen

Wij zouden volledigheidshalve hier nog één feit moeten vermelden, waar Augustinus eveneens de doodstraf afwijst: het gaat in dit geval echter over heidenen, de 'Calamasenses', die de (door de wet op straf van dood) verboden publieke heidense cultus met zulke overtuiging in eer hadden hersteld, dat ze allerlei baldadigheden tegen de katholieken hadden uitgehaald en zelfs één van hen hadden vermoord. Die toestand had dagen lang geduurd. De heiden Nectarius, die blijkbaar Augustinus' grootmoedigheid kende, schreef nu een dringende brief naar de heilige, om de zaak van zijn medeburgers bij hem te bepleiten: dat men ze toch zou vergeven en sparen. Augustinus antwoordde dat men moeilijk verwachten kon dat deze misdaden helemaal ongestraft zouden blijven: hij zou echter in alle geval geen doodstraf dulden. Hij ging zelfs zo ver niet te willen insisteren op sommige misdaden; zoals het in brand steken van de kerk, omdat de vermoedelijke daders alleen door foltering zouden kunnen ontdekt worden; wat beter niet geschiedde, - „de inmissione (van het vuur namelijk) suspicionem putemus esse, non veritatem nec ea discutiamus, quae nisi tormentis eorum, per quos inquiruntur, inveniri omnino non possunt. Demus etiam veniam timori (voor

hen die het kwaad niet hebben belet)... quid eos, qui restant, nullane censes disciplina cohercendos et proponendum aestimas inpunitum tam immanis furoris exemplum? Non praeterita vindicando pascere iram nostram studemus, sed misericorditer in futurum consulendo satagimus. Habent homines mali, ubi et per Christianos non solum mansuete verum etiam utiliter salubriterque plectantur; habent enim, quod corpore incolumi vivunt, habent unde vivunt, habent, unde male vivunt. Duo prima salva sint, ut, quos paeniteat, sint; hoc optamus, hoc, quantum in nobis est, etiam inpensa opera instamus" (Epist. 91, 9). Cfr. Epist. 104, 1, waarin Augustinus nogmaals over hetzelfde geval verklaart, dat hij van de schuldigen alleen een geldboete als straf verlangt.

Rechtvaardiging en gevaren van de tijdelijke straffen

Welke straffen werden dan wel opgelegd? Er zijn een grote verscheidenheid van wetten door de verschillende keizers uitgevaardigd waarin o.a. de doodstraf werd bepaald voor samenkomst van de Donatisten (door Augustinus nooit aanvaard); een geldboete voor donatistisch proselitisme door her-doop (door Augustinus bij voorkeur beperkt tot de gevallen waarin geweld was gepleegd). Tweemaal hebben de christelijke keizers een algemene tolerantie uitgevaardigd met herroeping van alle wetten: Constantijn zelf in 321 en Honorius in 409. Het enige gevolg was zulk een heropleving van het straffeloos gewelddadig Donatisme, dat sinds 411 definitief de strengere wetgeving werd uitgevaardigd en bekrachtigd, waardoor de persistentie in de ketterij gestraft werd met verbanning (voor bisschoppen en clerici) en confiscatie van de basilieken en de kerkelijke bezittingen. Bij de terugkeer tot de katholieke kerk werd men in zijn bezit hersteld. Deze wetgeving werd echter slechts zeer geleidelijk doorgevoerd, en ondertussen poogden mannen als Augustinus nog steeds door rustige overreding het pleit te winnen.

Wij moeten een dubbele soort confiscatie beschouwen. De eerste behelsde de teruggave van de basilieken en andere kerkelijke bezittingen die door de afgescheurde Donatisten in beslag waren genomen. De tweede behelsde de confiscatie van basilieken door de Donatisten *na* de scheuring opgebouwd. De rechtvaardiging van deze handelwijze wordt in de brieven slechts een paar keer terloops behandeld. Er wordt uitvoeriger over gesproken in de 'Contra litteras Petiliani', Lib. II, 102 en in de 'Contra Gaudentium', Lib. I, 50-51. In de 'Contra Epistolam Parmeniani', Lib. II, 18-20, wordt uitdrukkelijk gezegd dat de Circumcelliones door hun geweld oorzaak zijn geweest dat de keizerlijke wetten *ook* nog de terugvordering hebben geëist van de kerken, die de Donatisten zelf hebben gebouwd, *nadat* zij al afgescheiden waren. Het zijn trouwens de Donatisten zelf, die door tussenkomst van de officiële macht vroeger de kerken van de Maximianisten hebben opgevorderd. En de lankmoedigheid van katholieke zijde is zo groot, dat zij die kerken nog steeds bezitten (rond 400).

Augustinus is van mening dat de keizer in deze zaken zijn macht niet te buiten gaat. Zoals voor de dwang in het algemeen, berust ook hier zijn

argumentatie hoofdzakelijk op een argument ad hominem, en op het theologisch argument van de christelijke keizer, die als opperste rechter wetten uitvaardigt voor de waarheid *). Augustinus is zich echter wel van één groot gevaar bewust: de 'avaritia' van hen, die de wetten moeten toepassen en die zich willen verrijken met het geconfisceerde geld en bezit. In brief 93, rond de jaren 406-408 geschreven, neemt hij het onderscheid aan tussen privaat en kerkelijk bezit, en eist met klem alleen de terugvordering van het laatste: „Quicumque vos ex occasione legis hujus imperialis non dilectione corrigendi sed inimicandi odio persequitur, displicet nobis. Et quamvis res quaeque terrena non recte a quoquam possideri possit nisi vel jure divino, quo cuncta justorum sunt, vel jure humano, quod in potestate est regum terrae, ideoque res vestras falso appelletis, quas nec justi possidetis et secundum leges regum terrenorum amittere jussi estis, frustraque dicatis: 'Nos eis congregandis laboravimus' cum scriptum legatis: 'Labores impiorum justi edent'; *sed tamen* quisquis ex occasione legis hujus, quam reges terrae Christo servientes ad emendandam vestram impietatem promulgaverunt, res proprias vestras cupide appetit, displicet nobis. Quisque denique ipsas res pauperum vel basilicas congregationum, quas sub nomine ecclesiae tenebatis, quae omnino non debentur nisi ei ecclesiae, quae vera Christi ecclesia est, non per justitiam sed per avaritiam tenet, displicet nobis" (Epist. 93, 50).

Vele jaren later ziet Augustinus zich toch genoodzaakt te antwoorden op een voor de hand liggende opwerping van de Donatisten: de katholieken zijn er slechts op uit om het bezit van de ketters in te palmen. Hij argumenteert als volgt: indien deze beschuldiging gegrond was, waarom zouden wij dan zo een ontzettende moeite doen om hen te bekeren en in hun bezit te bevestigen of te herstellen? Dit herstel is inderdaad altijd mogelijk, terwijl zij ons onze doden nooit kunnen terug schenken. Deze tekst is wel interessant om het getuigenis van Augustinus persoonlijke onbaatzuchtigheid en belangeloosheid die er in wordt uitgedrukt, en waaruit de hoge opvatting blijkt die hij had over de 'eigendom' van de Kerk. Maar misschien houdt het antwoord toch niet genoeg rekening met de concrete mensen, die, zoals de ervaring het toen en later heeft bewezen, deze soort van geloofsdwang niet zo ideëel opvatten. Niet iedereen is met die zuivere gevoelens bezield, wanneer hij het geld van de strafbare ketters hoort klinken; en hoevelen zullen niet, alleen om het behoud of het herstel in hun bezit, tot de ware kerk 'zich bekeren'? Het bezwaar tegen deze methode, dat Augustinus in ons eerste artikel zelf deed gelden, wordt nooit geheel opgeheven. Hier volgt de tekst: „Quod autem nobis objiciunt, quod res eorum concupiscamus et auferamus, utinam catholici fiant et non solum, quae dicunt sua, sed etiam nostra in pace nobiscum et caritate possideant! usque adeo autem calumniandi cupiditate excaecantur, ut non adtendant, quam sint inter se contraria, quae loquuntur. Ipsi certe dicunt et invidiosissime sibi conqueri videntur, quod eos in nostram communionem violento legum imperio coarctamus. Hoc utique nullo modo faceremus, si res eorum possidere vellemus. Quis avarus quaerit

*) Dit werd uitvoerig in ons eerste artikel behandeld.

conpossessorem? Quis dominandi cupiditate inflammatus vel fastu dominationis elatus desiderat habere consortem? Ipsos certe adtendant quondam suos jam nostros socios et fraterna nobis dilectione conjunctos, quem ad modum sua teneant non solum, quae habebant, sed etiam nostra, quae non habebant, quae tamen, si pauperum conpauperes sumus, et nostra sunt et illorum; si autem privatim, quae nobis sufficiant, possidemus, non sunt illa nostra, sed pauperum, quorum procurationem quodam modo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus" (Epist. 185, 35).

In het vervolg van deze brief zal Augustinus het woord van Sint Paulus citeren: 'ik zoek niet het uwe, maar u zelf'; en hoe zeer dat ook pleit voor de zuivere bedoeling van Augustinus en, naar we mogen veronderstellen van vele anderen, kunnen we toch niet nalaten er op te wijzen, dat in de context van Sint Paulus het bewijs van die onbaatzuchtigheid veel bevattelijker en onmiddellijker wordt gegeven, door iets wat wel het tegenovergestelde lijkt van wat Augustinus behandelt: het gaat daar namelijk over de arbeid, die de Apostel zelf heeft verricht, om de anderen niet tot last te moeten zijn! Augustinus zegt dus: „Quicquid ergo *nomine ecclesiarum* partis Donati possidebatur, Christiani imperatores legibus religiosis cum ipsis ecclesiis ad catholicam transire jusserunt. Cum ergo nobiscum sint plebes earundem ecclesiarum, nobiscum pauperes, qui eisdem possessiunculis alebantur, ipsi potius foris positi desinant concupiscere aliena, sed intrent in unitatis societatem, ut pariter gubernemus, non illa tantum, quae dicunt sua, verum etiam, quae dicuntur et nostra, scriptum est enim: Omnia vestra, vos autem Christi, Christus autem dei. Sub illo capite in uno ejus corpore unum simus et de istis talibus rebus faciamus, quod scriptum est in actibus apostolorum: 'Erat illis anima una et cor unum, et nemo dicebat aliquid proprium, sed erant illis omnia communia'. Amemus quod cantamus: Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum, ut sic experiantur et sciant, quam veraciter ad eos clamet mater catholica, quod scribit beatus apostolus ad Corinthios: 'Non quaero quae sunt vestra, sed vos'." (Epist. 185, 36).

Wij vinden ongeveer dezelfde redenering terug in Contra Gaudentium, Lib. I, 50-51. Daarin luidt het ook nog dat, aangezien Donatisten en Katholieken er over accoord gaan dat het een loffelijke zaak is dat de heidense tempels gesloten worden, en verbeurd voor de heidense eredienst, men ook in het geval dat hier wordt behandeld moet kunnen erkennen „in talibus quippe omnibus factis non rapina concupiscitur sed error evertitur". En ook in dat werk wijst Augustinus op het meer gematigde in de katholieke handelwijze, vergeleken met de Donatistische: „ecce cotidie, si quis ad nos transitum fecerit, reddimus pecuniam vestem fructus vasa rura tecta vestrorum; vos quomodo nobis reddituri estis membra nostrorum?" (ibid.).

Zoals altijd klinkt de theologische en schriftuurlijke redenering in deze zaken nogal absoluut en hard, zo ze niet getemperd wordt door heel de concrete context; om maar één voorbeeld te noemen: „Thesaurizantur autem justis divitiae impiorum (Prov. 13, 22, wat wel erg Oud-Testamentisch klinkt!), tunc videbimus non esse quaerendum, qui habeant res haereticorum, sed qui sint in societate justorum" (Epist. 185, 37). Maar na zulke uit-

spraak is Augustinus zich ook onmiddellijk bewust van het grote gevaar der eigengerechtigheid, en gaat hij voort: ,,Absit autem ut quisquam nostrum ita se justum dicat, ut aut suam justitiam velit constituere, id est quasi a se ipso sibi datam... aut sine peccato se esse jactare audeat in hac vita... Dominus itaque Christus et justus est et justificans, nos autem justificati gratis per gratiam ipsius. Non autem justificat nisi corpus suum, quod est ecclesia, et ideo, si corpus Christi tollit 'spolia impiorum' et corpori Christi 'thesaurizantur divitiae impiorum' non debent impii foris remanere, ut calumnientur, sed intrare potius, ut justificentur" (Epist. 185, 38).

Nota: De wetgeving en de straffen voor de heidenen

Zoals in de beschouwing van de doodstraf moeten we hier ook nog nagaan hoe heel de kwestie zich enigszins verschillend stelt voor de heidenen. Augustinus aanvaardt met vreugde, zoals de Donatisten, de wetten van de keizers tegen de publieke heidense cultus. In die gevallen vooral echter waarschuwt hij voor elke vorm van 'avaritia', waardoor een *privaat* persoon op eigen gezag de tempels zou plunderen om er zich mee te verrijken. - ,,Cum templa, idola, luci et si quid hujus modi *data potestate* evertuntur, quamvis manifestum est, cum id agimus, non ea nos honorare, sed potius detestari, ideo tamen in usus nostros privatos dumtaxat et proprios non debemus inde aliquid usurpare, ut appareat nos pietate ista destruere non avaritia. Cum vero in usus communes, non proprios ac privatos, vel in honorem dei veri convertuntur, hoc de illis fit, quod de ipsis hominibus, cum ex sacrilegis et impiis in veram religionem mutantur" (Epist. 47, 3; Ook Deut. 7, 25-26 wordt in die zin geïnterpreteerd).

Er is van Augustinus een heftige brief bewaard aan de magistraten van de Colonia Sufetana, waar, ten gevolge van de wetten tegen de heidense cultus, in 399 uitgevaardigd, de Hercules-tempel onteigend was: de heidenen hadden hun weerwraak genomen in een soort oproer en hadden verschillende christenen gedood. Eerst en vooral verwijt Augustinus hen hun verzet tegen de keizer: ,,Apud vos Romanae sepultae sunt leges, judiciorum rectorum calcatus est terror, imperatorum certe nulla veneratio nec timor" (Epist. 50). Vervolgens komt hij tot de eigenlijke discussie over het mogelijke onrecht dat geschied zou zijn, en zegt: indien dat Herculesbeeld, dat verwijderd was, werkelijk uw eigendom was, dan willen wij wel voor u een god kopen; maar geef gij ons de levens van de christenen terug: ,,Age nunc principalem veniamus ad causam. Si Herculem vestrum dixeritis, porro reddemus; adsunt metalla, saxa non desunt; accedunt et marmorum genera, suppeditat artificum copia. Ceterum deus vester cum diligentia sculpitur, tornatur et ornatur; addimus et rubricam, quae pingat ruborem, quo possint vota vestra sacra sonare. Nam si vestrum Herculem dixeritis, conlatis singulis nummis ab artifice vestro vobis emimus deum; reddite igitur animas, quas truculenta vestra manus contorsit, et, sicuti a nobis vester Herculus redhibetur, sic etiam a vobis tantorum animae reddantur" (ibid.).

De *rechtvaardiging* van de maatregelen van de *christelijke keizers* tegen

de publieke *heidense cultus* wordt door Augustinus op stringente wijze in de eerste brief aan Nectarius gegeven (Epist. 91). Zijn argumentatie komt hier op neer: de heidense cultus is immoreel en een aanleiding tot allerlei uitspattingen. Denken we maar wat hij daarover in de 'De civitate Dei' vertelt, hoe hij nog als kleine jongen die optochten ter ere van de 'Magna Mater' had gadegeslagen, waarbij de eunuchen van de godin op zulke schaamteloze wijze optraden, dat zelfs de heidense vrouwen verveeld en beschaamd de blik moesten afwenden. Een Romein, zegt Augustinus in deze brief, kan slechts bij mensen navolgbare voorbeelden vinden, hij moet Cato boven Jupiter stellen: want wat is er niet over Jupiter verteld! Voert Terentius geen jongen ten tonele, „qui spectans tabulam pictam in pariete, ubi, pictura inerat de adulterio regis deorum, libidinem, qua rapiebatur, stimulis etiam tantae auctoritatis accendit" (Epist. 91, 4). Nu weet Augustinus heel goed, dat de „wijzen" dit alles anders interpreteren dan het gewone volk: maar hij weigert resoluut aan te nemen dat zij, die deze gave van onderscheid bezitten, het 'gewone' volk er maar verder door mogen laten bederven. Dat is de kern van zijn argument: geen dubbelzinnigheid op dit punt vanwege hen die beter weten. - „At illa omnia, quae antiquitus de vita deorum moribusque conscripta sunt, longe aliter sunt intellegenda atque interpretanda a sapientibus. Ita vero in templis populis congregatis recitari hujusce modi salubres interpretationes heri et nudiustertius audivimus. Quaeso te, sicine caecum est humanum genus adversus veritatem, ut tam aperta et manifesta non sentiat? Tot locis pingitur, funditur, tunditur, sculpitur, scribitur, legitur, agitur, cantatur, saltatur Juppiter adulteria tanta committens; quantum erat, ut in suo saltem Capitolio ista prohibens legeretur? Haec mala dedecoris impietatisque plenissima si nemine prohibente in populis ferveant, adorentur in templis, rideantur in theatris, cum his victimas immolant, vastetur pecus etiam pauperum, cum haec histriones agunt et saltant, effundantur patrimonia divitum, civitates florere dicuntur? Horum plane florum non terra fertilis, non aliqua opulens virtus sed illa dea Flora digna mater inventa est, cujus ludi scenici tam effusiore et licentiore turpitudine celebrantur, ut quivis intellegat, quale daemonium sit, quod placari aliter non potest, nisi illic non aves, non quadrupedes, non denique sanguis humanus sed multo scelestius pudor humanus tamquam immolatus intereat" (Epist. 91, 5)... tollantur illa omnia vana et insana, convertantur homines ad verum dei cultum moresque castos et pios; tunc patriam tuam florentem videbis... nobis itaque cordi est neque Christianam amittere mansuetudinem, neque perniciosum ceteris imitationis exemplum in illa civitate relinquere' (Epist. 91, 6).

Het *verschil* met de geldboete of andere straffen, opgelegd aan de ketters, blijft nochtans bestaan, in zo verre een boete slechts van de *heidenen* gevorderd wordt, als *bestraffing* van geweldpleging, en niet als aansporing tot bekering. Toch was de heiden Nectarius, na de misdaad van de inwoners van Calama, waarover wij reeds spraken, nog tegen deze elementaire rechtvaardigheid gekant. Aan Augustinus deed hij zijn beklag: wat is dat voor een soort 'civitas', zei hij, „ex qua ad supplicium ducendi extrahuntur; quae

sit matrum, quae conjugum, quae liberorum, quae parentum lamentatio, quo pudore ad patriam venire possunt liberati sed torti, quos renovet dolores aut gemitus consideratio vulnerum et cicatricum". Augustinus verklaart onmiddellijk dat hij inderdaad tegen al deze vormen van bestraffing is: ,,Absit, ut, ista cuiquam inimicorum nostrorum vel per nos vel per quemquam quod ingerantur, instemus; sed, ut dixi, si aliquid tale fama ad te pertulit, apertius edissere, ut noverimus, vel quid agere, ne ista fiant, vel quid haec credentibus respondere debeamus" (Epist. 104, 1).

De enige straf waarvan dan sprake is, is een geldelijke boete, die echter slechts zo mag worden toegepast, dat men aan de schuldigen genoeg overlaat om van te kunnen leven: ,,inimicos ecclesiae concives tuos nec illa egestate dixi emendandos, ubi necessaria naturae desunt, cui succurit misericordia, de qua nobis etiam praescribendum putasti, quod operum nostrorum hoc indicet ratio, quibus pauperes sustinemus, morbidos curatione relevamus, medicinam afflictis corporibus adhibemus, quamquam et sic egere utilius est quam ad satiandam nequitiam rebus omnibus abundare; sed absit, ut ego illa cohercitione ad hanc aerumnam eos de quibus agimus, redigendos esse censuerim" (Epist. 104, 4). En Augustinus vat alles samen, mét de reden, waarom hij deze geldelijke boete voor het plegen van geweld toch billijk acht: ,,Dixi velle nos in eis salvum esse, quod incolumes corpore vivunt, nec egestosam vitam, ut victu indigeant ab aliis impartito, per nos eis utique formidares. Quorum et illud secundum dixi velle nos salvum, quod habent, unde vivunt. Tertium vero, quod habent, unde male vivunt, id est, ut nihil aliud dicam, certe unde falsorum deorum argentea fabricavere simulacra, pro quibus vel servandis vel adorandis vel sacrilego ritu adhuc colendis usque ad ecclesiae dei prosiliatur incendium et religiosissemorum pauperum sustentacula infelici vulgo diripienda praebeantur sanguisque fundendus, tu, qui tuae consulis civitati, quare metuis resecari, ne omni modo impunitate perniciosa nutriatur et roboretur audacia?" (Epist. 104, 5).

Algemene richtlijnen aan de verantwoordelijke gezagdragers

Talrijk en dringend zijn Augustinus' raadgevingen aan de beambten, om toch zo zacht en inschikkelijk mogelijk op te treden, en veel te vergeven, zodra de goede wil van de schuldige merkbaar wordt. Aan Caecilianus schrijft hij: ,,Procul dubio providebis, ut tumor sacrilegae vanitatis terrendo sanetur potius, quam ulciscendo resecetur" (Epist. 86). Aan zijn tegenstanders geeft hij toe dat er misbruiken kunnen voorkomen: ,,Si aliqui nostrorum non Christiana moderatione ista faciunt, displicet nobis" (Epist. 81, 8; aan Emeritus). Toch moet men ook kunnen begrijpen, zegt hij, dat de Circumcelliones daar wel aanleiding toe gegeven hebben; onze bemoeiingen ten spijt, werden sommigen van hen als rovers behandeld, wat ze inderdaad ook geweest waren: ,,Alii cum illis quem ad modum cum latronibus agunt, quia re vera eos tales patiuntur; aliqui ictus eorum suis corporibus imminentes feriendo repellunt, ne ab eis feriantur; aliqui adprehensos judicibus of-

ferunt nec nobis intercedentibus eis parcunt, dum ab eis pati mala immania pertimescunt" (Epist. 88, 9).

We zouden de brief aan de proconsul Donatus die we reeds vermeldden, in dit verband weer kunnen citeren (Epist. 100). In de zelfde geest zijn de twee brieven aan Marcellinus geschreven, Epist. 133 en 139, en de brief aan Apringius, Epist. 134, alle reeds vermeld wanneer wij het over de doodstraf hadden.

Uitzonderlijk rijk echter is het antwoord van Augustinus aan Macedonius, rond de jaren 413-414 geschreven, tegen wie hij het goed recht van de christelijke mildheid moet verdedigen. Macedonius beklaagt zich in zijn brief dat de bisschoppen, door hun voorspraak voor de schuldigen, de goede loop van het recht hinderen en beletten. Zijn bezwaren komen hierop neer: 1° aangezien de Kerk zelf geen tweede paenitentia meer schenkt na de eerste, waarom moeten wij dan milder zijn? 2° moeten wij, zonder straf, gelijk welke misdaad vergeven? 3° wij zijn verantwoordelijk voor de gemeenschap, en schijnen, door toegeeflijkheid, het kwaad te beamen; 4° de belofte van beterschap is een te gemakkelijk middel om kwijtschelding te bekomen; 5° moeten wij de schuldige vergeven, die weigert het gestolene te restitueren? 6° soms spreekt gij ten beste voor mensen, die geen enkele waarborg geven, dat ze zich zullen beteren. En Macedonius besloot: uit diepe sympathie voor u zou ik graag in al deze kwesties klaar zien. (Dit is Epist. 152 uit het Epistolarium.)

Augustinus' antwoord is als de Magna Charta van de christelijke mildheid, die er uitsluitend op bedacht is, mét een noodzakelijke bescherming van de gemeenschap, de schuldige zelf op te voeden en te verbeteren.

Na een vriendelijke inleiding, roept hij uit: wie zou niet geschokt zijn door de strenge toon van uw brief: „His verbis quem non terreas tuae lenitatis et humanitatis ignarum?" (Epist. 153, 1). Dan poneert hij zijn fundamenteel princiep: het kwaad zelf vinden wij niet onbelangrijk en de straffeloosheid wordt evenmin als een goed op zich zelf beschouwd, maar de *mens* zelf willen wij redden: „Nullo modo ergo culpas, quas corrigi volumus, adprobamus nec, quod perperam committitur, ideo volumus inpunitum esse, quia placet; sed *hominem* miserantes, facinus autem seu flagitium detestantes, quanto magis nobis displicet vitium, tanto minus volumus inemendatum interire vitiosum. *Facile est enim atque proclive malos odisse, quia mali sunt, rarum autem et pium ipsos diligere, quia homines sunt*... non est igitur iniquitatis sed potius *humanitatis* societate devinctus, qui propterea est criminis persecutor, ut sit hominis liberator. Morum porro corrigendorum nullus alius quam in hac vita locus, ...ideo compellimur humani generis caritate intervenire pro reis" (Epist. 153, 3).

Twijfel er dus niet aan, zegt Augustinus, dat deze houding uit ware 'religio' voortspruit, daar wij in onze lankmoedigheid slechts Gods geduld navolgen: „Noli ergo dubitare hoc officium nostrum ex religione descendere cum deus, apud quem nulla est iniquitas, cujus summa potestas est, ...faciat tamen, sicut evangelium loquitur, solem suum oriri super bonos et malos..." (Epist. 153, 4). Trouwens Gods bevel is expliciet: we moeten onze vijanden

beminnen, voor hen bidden, hun goed doen, „qui enim hoc praecipit, deus est" (ibid. 5).
Vervolgens onderzoekt Augustinus het argument van Macedonius, gebaseerd op het weigeren, in de Kerk, van een tweede paenitentia. Hij verklaart dat er goede redenen bestaan voor deze weigering, om nl. de paenitentia zelf niet in discrediet te brengen, maar hij zegt ook dat dit absoluut niet betekent dat een dergelijke schuldige gewoon aan zijn lot moet overgelaten worden! - „Quamvis eis in ecclesiis locus ille paenitentiae non concedatur, deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur" (Epist. 153, 7). Men zal toch niet beweren dat het onverschillig is welk leven zo iemand leidt: of hij na de verkeken kans van de kerkelijke paenitentia er maar op los leeft, of integendeel zo goed mogelijk tracht te leven. En die kans moeten ook wij mensen hem altijd gunnen; en daarom is een definitieve veroordeling uit den boze (ibid.). Daarna gaat Augustinus tot een directe argumentatie over: als God zo handelt, die zelf geen barmhartigheid behoeft, wat moeten wij dan doen, die zelf ook zondigen: „Cum igitur super peccatores tanta sit patientia, tanta misericordia dei, ut in hac temporali vita moribus emendatis non damnentur in aeternum, qui nullius, quae sibi praebeatur expectat misericordiam, ...*quales nos esse oportet homines erga homines*, qui hanc vitam nostram quantacumque laude cumulemus, eam sine peccato esse non dicimus" (Epist. 153, 8). En al zijn accusator, defensor, intercessor en judex allen verschillende personen, laten zij eraan denken dat zij allemaal zelf Gods barmhartigheid nodig hebben! (ibid.).

Augustinus doet beroep op de ervaring van zijn correspondent, die nu wel als rechter zetelde, maar die persoonlijk toch ook liever als defensor van een aangeklaagde optrad: „Vos viri boni, qui nunc judices estis et in foro aliquando versati causas hominum suscepistis, scitis, quam libentius defendere quam accusare soleretis?" (Epist. 153, 10).

Augustinus geeft toe dat hij als 'intercessor' niet de plaats van een 'defensor' inneemt: hij vraagt slechts om mildheid voor iemand wiens schuld erkend is. Macedonius heeft vroeger ook ooit voor een clericus bij een bisschop om mildering van de straf gesmeekt, en terecht; maar dan moet hij ook thans de tussenkomst van de bisschoppen billijken: „Nec cum id, quod etiam vobis displicebat, inultum esse velletis, tamquam delicti approbatores vos judicabamus, sed tamquam humanissimos intercessores audiebamus. Si ergo vobis fas est ecclesiasticam correptionem intercedendo mitigare, quo modo episcopus vestro gladio debet intercedere, cum illa exeratur ut, in quem exeritur, bene vivat, iste, ne vivat!" (ibid.). Trouwens de Heer zelf heeft ons het voorbeeld gegeven in zijn houding tegenover de overspelige vrouw, en in dat geval zelfs de woede van de Joden beteugeld; bijgevolg „malis parce, vir bone; quanto melior tanto esto mitior; quanto fis celsior potestate, tanto humilior fiere pietate" (Epist. 153, 11). En Augustinus toont nogmaals aan, met behulp van de Schrift en van het gebed van de christenen, dat wij voortdurend zelf zondigen en barmhartigheid nodig hebben; en hij citeert met instemming het woord van Seneca: 'Omnes odit, qui malos odit', want iedereen is zondaar.

Augustinus wil niet principieel heel het rechtsapparaat van de Romeinen veroordelen: hij geeft toe dat het, met zijn folteringen en doodstraffen, wel enig recht van bestaan heeft: „Nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis, jus gladii cognitoris, ungulae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris; habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Haec cum timentur, et cohercentur mali et quietius inter malos vivunt boni" (Epist. 153, 16). Maar daardoor juist komt de intercessio beter tot haar recht, als een gunst voor iemand die strafbaar is en schuldig werd bevonden. En zou juist hierin niet het verschil liggen, zegt Augustinus, tussen het vrij wreed optreden in het Oude Testament en de mildheid in het Nieuwe, de „commendatio mansuetudinis, ut per eos, qui parcunt, veritas praedicata non tantum timeatur, verum etiam diligatur?" (ibid.). En ofschoon er een groot verschil is tussen een wettelijke terechtstelling en een vulgaire moord, toch blijft Augustinus de doodstraf als zodanig bestrijden. En kernachtig drukt hij de reden uit: „Ideo non usque ad mortem protendenda est disciplina, ut sit, cui prodesse possit" (epist. 153, 17). Hij vraagt dan ook dat men niet aan hem zelf zou verwijten, wat door sommigen nog aan misdaden na hun gebeurlijke vrijlating werd begaan: „Non, ut opinor, haec mala inputanda sunt nobis, cum intercedimus vobis, sed potius illa bona, quae, cum id facimus, intuemur et volumus, id est commendatio mansuetudinis ad conciliandam dilectionem verbo veritatis" (Epist. 153, 18). En de conclusie van heel deze uiteenzetting luidt: „Nihil nocendi cupiditate fiat sed omnia consulendi caritate et *nihil fiet immaniter, nihil inhumaniter*... sive severitate sive lenitate non nisi officium dilectionis impletur" (Epist. 153, 19).

Na deze uiteenzetting zet Augustinus nog eventjes de punten op de i's. Wie weigert te restitueren, heeft gewoon geen berouw en verdient geen vergiffenis. Dat is duidelijk. Maar, wij vragen om mildheid voor hen die geen restitutie kunnen doen, omdat zij het gestolene al lang kwijt zijn. Natuurlijk zou iedereen dat kunnen beweren, en sommige folteringen kunnen nuttig zijn om achter het geld of de inlichtingen te geraken: en eigenlijk onrechtvaardig kan dat niet genoemd worden. Toch wil ik ook voor die gevallen pleiten, zegt Augustinus: „Sed inhumanum non est etiam pro talibus intercedere tamquam pro reis criminum non ad hoc, ut minime restituantur aliena, sed *ne frustra homo in hominem saeviat* ille praesertim, qui jam remisit culpam, sed quaeri pecuniam et fraudari metuit, non expetit vindicari" (Epist. 153, 20). In alle geval, zegt Augustinus, zodra het zeker is dat de beklaagde niet kan restitueren, moet het uit zijn met alle foltering (ibid.). En nog beter handelen zij die in geval van twijfel niet het risico willen lopen iemand nodeloos te pijnigen: „Aliquando autem misericordes et in ipso dubio nolunt homini *pro incerta pecunia certa inferre supplicia*. Ad hanc misericordiam etiam nos provocare et exhortari decet; melius enim, etiam si habet, amittis, quam, si non habet, aut excrucias, aut occidis. Sed pro istis magis apud eos, qui repetunt, quam apud eos, qui judicant, intercedere convenit, ne ipse videatur auferre, qui, cum habeat potestatem, non cogit reddere, quamvis in cogendo ita debeat adhibere integritatem, ne amittat humanitatem" (Epist.

153, 20). - Bij deze citaten kunnen wij het laten. Is het niet opvallend hoe de woorden 'homo, humanitas, non inhumaniter' als een leidmotief door deze brief lopen? We voelen duidelijk dat Augustinus hier spreekt over iets dat hem werkelijk ter harte gaat. Voor zo ver wij weten, heeft de rechtspraak van de latere tijden, van de Middeleeuwen en de Inquisitie, niet hier haar inspiratie gezocht, maar uitsluitend in andere teksten van Augustinus over de opperste rechtsmacht van de christelijke vorst, die we zelf ook hebben aangehaald. Eens te meer blijkt hoe gevaarlijk het is enkele teksten los te rukken uit het verband van heel Augustinus' levende woord. Als wij daarop slechts de aandacht konden trekken, heeft deze studie reeds haar nut gehad.

Laten wij om dit hoofdstuk te besluiten nog verwijzen naar de genuanceerde beoordeling van de schuldigen, heidenen dit maal, naar aanleiding van de reeds hoger vermelde oproer te Calama. Het is Augustinus' hoofdbekommernis, dat de straf vooral niet te zwaar zou zijn: „Hoc omnino servare conamur, ut severiore censura nemo plectatur, neque a nobis neque ab alio ullo intercedentibus nobis, et salutem hominibus cupimus impertire, quae posita est in recta vivendi felicitate, non in malefaciendi securitate. Veniam quoque non tantum nostris verum et aliorum instamus delictis mereri, quod impetrare nisi pro correctis omnino non possumus" (Epist. 91, 9). En heel Augustinus' beginselvastheid, en tevens inschikkelijkheid en naastenliefde blijken uit het slot van de brief: „Modo cum apud Calamam essemus... ipsos etiam paganos, mali tanti caput et causam, petentes, ut ab eis videremur, admisimus, ut hac occasione admoneremus eos, quid facere deberent, si saperent, non tantum pro removenda praesenti sollicitudine, verum etiam pro inquirenda salute perpetua... unde pervides pro vivacitate mentis tuae ad hoc esse nitendum servata mansuetudine et moderatione Christiana, ut aut ceteros deterreamus eorum imitari perversionem aut ceteros optemus eorum imitari correctionem" (Epist. 91, 10). - Ook in de brief aan Vincentius verklaarde Augustinus er zich niet mee akkoord dat de katholieken, zonder onderscheid, een 'bekeerde' ketter zouden ontvangen, die om zedelijk wangedrag uit zijn kerk zou zijn gestoten: „Quisquis pro aliquo flagitio vel facinore projectum a vobis (haereticis) ita suscipit, sicut suscipiuntur, qui excepto errore, quo a nobis separamini, sine crimine apud vos vixerunt, displicet nobis" (Epist. 93, 50).

Conclusie

Wij hebben in deze studie het delicaatste en voor de huidige mens wellicht meest pijnlijke uit Augustinus' leven onderzocht. Wij hebben aangetoond dat hij inderdaad de schrijver is van perfecte deducties, waardoor de geloofsdwang vanwege christelijke keizers wordt gerechtvaardigd in naam van de ware godsdienst: teksten waarin men zelfs de willekeur van de macht van de sterkste zou kunnen lezen, indien zij alleen stonden. Maar we hebben willen aantonen, dat een dergelijk fragmentarisch gebruik van citaten gevaarlijk en onrechtvaardig is. Mét Augustinus denken wij aan het feit dat de politiek der christelijke keizers al tachtig jaar gevestigd was en als nor-

maal aanvaard of ervaren, ook door de tegenpartij. Mét Augustinus denken wij aan zijn oude, zo moeilijk prijs gegeven droom van gewetensvrijheid. Mét Augustinus denken wij aan zijn afkeer voor alle bloedvergieten en lichamelijke kwelling, aan zijn dringende oproep tot mildheid en menselijkheid. Wij denken vooral terug aan zijn nooit opgegeven *voorkeur voor overreding*, die trouwens de enige rechtvaardiging was van de aanvankelijke dwang. Zodra de mogelijkheid van rustig overleg en overreding bestond, wou hij de wetten vergeten en de persoon in kwestie, die eigenlijk al moest verbannen zijn, ontmoeten. Een van de treffendste voorbeelden daarvan is het geval van de Donatist *Emeritus*, die sinds jaren ondergedoken was, en plots, in 418, te Caesarea verscheen toen Augustinus er verbleef. In de 'Gesta cum Emeritio' is ons het relaas bewaard van die ontmoeting: hoe Augustinus het volk en Emeritus zelf heeft toegesproken. Hij heeft Emeritus niet kunnen overtuigen, maar zijn poging was zo irenisch als in de eerste jaren. Hij zei: „perlatum est ad nos subito eum esse praesentem, et quoniam caritate quam deus videt desiderabamus ejus praesentiam, ad eum videndum continuo convolavimus. Invenimus eum stantem in platea; facta invicem salutatione admonuimus, quod durum esset ac turpe eum im platea remanere, ut ad ecclesiam nobiscum veniret. At ille nobis sine ulle recusatione consensit; ubi nos putavimus eum ita communionem catholicam non recusaturum, quemadmodum vel spontaneum adtulit adventum vel ad ecclesiam venire minime dubitavit" (Gesta 1). En ook de volgende dag was Augustinus nog vol goede hoop. „quoniam venit et quantum cognovimus sponte venit, non sit huic ecclesiae infructuosus ejus adventus" (ibid. 2). Ook het geval van *Leporius* is treffend: deze was als ketter in Gallië veroordeeld en uit het land verbannen. Bij Augustinus had hij mét een toevlucht, ook de bekering gevonden. In Epist. 219 beveelt Augustinus hem aan de bisschoppen van Gallië aan, dat ze hem weer zouden opnemen. Hij schrijft: „Paterno igitur et fraterno corde suscipite a nobis misericordi lenitate correctum, sicut nos suscepimus a vobis misericordi severitate correptum. Etsi enim aliud per vos, aliud per nos, utrumque tamen fraternae saluti necessarium, una caritas fecit" (Epist. 219, 2).

Wij menen dan ook te mogen besluiten dat Augustinus in deze moeilijke en pijnlijke kwestie, die ook thans nog de gemoederen beroert, slechts één bedoeling heeft gehad: boven alles de liefde te plaatsen en het gezag in dienst van de liefde. Wij menen zelfs te mogen zeggen dat hij in een klimaat van vrede en wederzijdse eerbied voor de persoon en het bezit van de evennaaste, nooit zijn voorkeur voor gewetensvrijheid, door hem zelf zo deugdelijk gemotiveerd, zou hebben prijsgegeven.

Heverlee-Leuven H. JANS, S.J.

SOMMAIRE

La pratique de la contrainte en matière de foi d'après la correspondance de saint Augustin

Dans un premier article nous avons étudié les idées de saint Augustin sur

la contrainte en matière de foi, telles qu'on les trouve dans sa correspondance. Nous disions que l'impression que dégagent ces raisonnements serait trop incomplète, et par conséquent fausse, si nous perdions de vue la grande modération que le saint exigeait en pratique, non seulement dans l'application des lois constitués contre l'hérésie mais encore dans l'application des peines prévues contre de vrais criminels.

Nous montrons d'abord comment saint Augustin ne s'est jamais départi d'une attitude très nette vis-à-vis de la peine de mort et des mutilations corporelles: il ne veut les admettre à aucun prix. Certes la communauté a le droit de se protéger contre les criminels, mais il suffit d'enlever à ceux-ci la faculté de nuire tout en leur laissant la chance de se réhabiliter par quelque travail utile: „alicui utili operi deputentur". A l'égard des païens de Calama, coupables eux aussi de graves violences contre les chrétiens, il maintient la même position: une certaine forme de punition est nécessaire, mais l'exécution capitale ou la mutilation sont écartées résolument.

Ensuite nous rappelons brièvement les principales peines que prévoient les lois impériales contre l'hérésie: l'exil pour les clercs et les évêques impénitents et la confiscation des basiliques et des biens d'Eglise détenus par les Donatistes. La justimication générale de ces mesures a été donnée dans notre premier article. Saint Augustin reconnaît le danger réel de l'„avaritia" de la part de ceux qui ne demanderaient pas mieux que de s'enrichir aux dépens des hérétiques dépossédés en vertu de ces lois. Il donne des témoignages éclatants de son propre désintéressement, mais glisse trop facilement, (ainsi que l'expérience l'a prouvé maintes fois) sur le manque de garantie et de sérieux que donne la 'conversion' d'un évêque hérétique qui ne retourne à l'Eglise catholique que pour rester en possession de ses biens.

Les lois contre le culte païen, unanimement approuvées par tous les chrétiens, sont justifiées par Augustin d'une façon universellement valable semble-t-il: ce culte est hautement immoral et prétexte à des débauches sans nom, que n'importe quel législateur aurait le devoir de réprimer fermement. Mais dans ce cas aussi il condamne ceux qui voudraient profiter personellement des riches dépouilles du paganisme. Contrairement aux lois contre l'hérésie, ces lois contre le paganisme ne visent pas directement la conversion des individus.

Dans la dernière partie nous rappelons les conseils que saint Augustin adresse aux mandataires de la Rome impériale, envoyés en Afrique pour pacifier la chrétienté divisée. Inlassablement il insiste auprès d'eux, pour qu'ils se montrent conciliants et très humains, pour que, dès qu'apparaît la bonne volonté du coupable, ils s'efforcent de mitiger, autant que possible, la peine que celui-ci aurait méritée. Parmi bien d'autres c'est surtout la très belle lettre à Macedonius (Epist. 153) qui est toute empreinte de cette sollicitude angoissée, de cette pitié pour l'homme, de cette volonté de sauver à tout prix l'humanité.

Il apparait enfin que dans la pratique, saint Augustin a gardé toujours une préférence pour la patiente et difficile persuasion, comme en témoigne entre autres son attitude vis-à-vis d'Emeritus en 418. Nous croyons pouvoir

affirmer que chez lui la charité a toujours primé l'autorité et que le recours à celle-ci ne se justifiait que pour autant qu'elle restait au service de cette même charité. Nous croyons même pouvoir affirmer que dans un climat de paix et de respect mutuel des personnes et des biens, l'évêque d'Hippone n'aurait pas renoncé à sa préférence pour la liberté de conscience, dont il avait lui-même exposé autrefois les grands mérites.

MEDITATION ON GENESIS III

Gabriel announced to Mary that the Son of God should come by and through her - (be born of her); i.e. that He should come to take possession, within her, of something which had been set apart for Him from of old. What was this 'something'? It was no other thing than that which had been spoken, almost in the beginning, to Mother Eve; it was "the seed of the woman" - in other words, her *virginity*. For it was *this,* which should one day tread down the head of the serpent: no such physiological 'seed' as that out of which is born the offspring of any and every woman who becomes a mother. The true 'seed' of every woman is that which comes to exist within her from the first, before she "knows man": ("and Mary said to the angel: 'How shall this be done, because I know not man?' ", Luc. I, 34). This "seed of the woman" is her true *first principle;* it is nothing other than the true *idea* of her, which has already existed in the mind of God, before He has decreed her outwardly existent being. As such, it is God only who can possess it - and with it, the whole woman herself, should she elect on her own part, of her own will, to consecrate herself to Him; i.e. to lead her earthly life according to His 'idea' of her.

It was such a "seed" that God first of all set in Eve, when He fashioned her as a companion and "help-meet" for Adam. It is true that He made use of certain 'parts', or 'essences', out of Adam, in order to 'embody' her; but this in no way signified that she was to exist only as a 'part' of Adam - as a sort of projection of Adam, brought about expressly to enable the fulfilment of some work or purpose necessary to *his* being: (i.e. she was not created as a sort of 'tool', 'utensil', or 'implement' - not even as an 'extension' - of *his* being). Despite the fact that she was fashioned out of his essences, she was a creature *independent* of Adam - a separate entity - an independent creature of God; and, thus, a complete *end* in herself. It is so that the theory of Eve as a "help" for Adam, "but only for purposes of procreation, because for any other purpose (e.g. 'companionship'), another man would have been better" (!) is seen to be false. It owes its being merely to the naïve simplification of a profound and agonizing *mystery,* by minds to whom any 'explanation', however inadequate, is preferable to the continued presence of any mystery - in itself and as such. Both the preference and the 'explanation', in the present case, are perhaps traceable, ultimately, to man's admixture with those degrees and orders of being which had previously been created below him, and into which Adam and Eve *fell* together, when they transgressed the allotted limits of the *true* order and degree in which God had created them.

Though she was fashioned out of Adam's essences, Eve had a certain

independent "seed" implanted in her by her Creator; this was His 'idea' of her - His 'will' concerning her; it was His pre-conceived and fore-ordained *purpose* in her regard, and hence, her true *destiny*, as He had seen and willed it. Therefore He created her, not as a part or portion of an original 'androgyny' - afterwards to be detached and set apart from its other portion - according to the fantasy of Plato, and of the platonizing Gnostics and Kabbalists - but as a being independent of Adam in the first place, and to be "brought to him" as a *companion* - indeed, as a *sister*. For the two had but the one Creator - or Father; and as Adam was the son of God, so was Eve the 'daughter' of God. In God's mind, they were conceived as independent and separate beings, and set together *in companionship;* they were God's children.

Eve was created thus, in God's purpose, as a token of His love towards Adam - in fact, as a 'gift'; and that particular and especial "seed" which He implanted - or enshrined - within her, was no other thing than a certain reflection (or 'flash') of *His own glory*. It was no other thing than that 'quality' in Eve, which answered to her Creator's first 'idea' of her - in other words her *virginity*, which, thus enshrined in her as a reflected image of His glory, was to be outwardly visible to Adam in her *beauty*. And this outwardly visible glory, or 'beauty', had for its purpose simply the enkindlement and maintenance of Adam's love for his companion, and - through this - his love and gratitude towards God, his own Creator, to whom he owed the 'gift' of this further creation.

As God's true children, created "in His image and likeness", Adam and Eve each possessed "free will": i.e. they could act independently of their Creator, and of each other. God created Paradise as a habitation for them, and as a place to which He, himself, might resort, whensoever He would, to enjoy the spectacle of their felicity in companionship of each with each. And it was *here*, also, that He should have received from them both the tokens of their reciprocal love towards that love in Himself, which had in the first place brought about their own existence as free, separate and independent beings - free in will, and conscious to themselves of their own felicity in being so, and in being *together*. It was this reflexive interplay of separate and independent *glories* which was itself the "light of Paradise", and was to have constituted God's own glory in His creation. Adam and Eve were to have seen themselves *in* each other; and both together were to have seen themselves in God. As St. Paul has said: "the man... is the image and glory of God; but the woman is the glory of the man": (I Cor., XI, 7). It was so long as Eve remained as God had made her, i.e. as a *virgin*, that she fulfilled her true destiny as Adam's companion [1]).

---

1) On the question of Virginity: It is to be well noted, just here, that this condition is only conceivable in terms of a polar opposition with the contrary condition; and that it therefore postulates circumstances under which either condition - i.e. virginity *or* its opposite - would be *possible*. Such circumstances can only exist where the subject possesses: 1., a bodily organization, specifically sexed; and, 2., a free will, *either* to remain

But, as the Scripture intimates, it was not long before Eve allowed her regard to wander from its true end: Adam and God in one - the one in and through the other. She became reflexively self-aware of her own "glory", and began to take a personal pleasure in it for its own sake: the more so, in that she could not but perceive a distinct element of *power* in its effect upon Adam. She began to induce him to turn *his* regard increasingly upon herself (i.e. to regard *her* as the one means of perceiving his own "glory" in its full reflection - or even perhaps in its enhancement). Her own glory, and the power of its effect upon Adam, became to her the source of an immediate personal *pleasure,* which was gradually to become irresistible. Her allurements and enticements of Adam increased, therefore, in the measure of his responses to them; until such time as the outward bodily organization began to be involved.

It must be premised just here, however, that this 'bodily organization' was *not at all* in terms of such physical materiality as that with which *we,* of this day, are alone familiar; their bodies were of Paradisial fashion - hence, in a certain sense, *transparent;* so that, while thus perfectly "naked" to each other, they could still (being thus translucent) regard each other in perfect innocence. But Eve, having now become aware of the precise *locus,* within her own being, of that first principle of her womanhood (i.e. "the seed of the woman") - or in other words that source of her "glory" which was no other thing than her uncorrupted virginity - having herself begun to take her own pleasure therein (having "found it good to eat"), now taught Adam also to centre his regard upon it, and to desire participation in the pleasure which she took therein. But this action of Eve's was gradually bringing about a certain 'thickening' - a materialization, or 'carnalizing' - of her bodily substance. And this, in its turn, began to obscure, and to shut out, progressively, to Adam's ever-dimming vision, that same precise *locus,* within the body of his companion, of that which he had first of all seen within her as a "fair Vessel" filled with life and light [2]).

Fearful of losing the source of his pleasure, an overmastering *will* possessed him to seize upon it and arrest it, before it vanished for ever from his vision. It was beyond his power to touch it with his hands (unless he should have *rent* the fair body which contained it); but how arrest and seize it - lest it escape him for ever? Under the 'thickening' (i.e. *coagulating*) action of the lust which the "tempting-spirit" had already injected into the two delicate bodily organizations, the 'materialization' of both proceeded apace, at even measure; and Adam began to conceive of some form of 'violence', in order to attain his object. And it was so that the devil - the tempter -

---

or to cease to be - a *virgin:* (i.e. the *power* to choose one of two alternatives). It could thus be said -, *humanly* speaking - that the Creator was making a daring experiment. Yet, *what if it had succeeded!*

[2]) We are here upon the actual ground itself - the *real "matter"* of the Holy Grail, of far later inspiration and development: though the Scriptural prototype is pre-existent in the Apocalyptic figure of the "Woman clothed with the Sun".

completed his work in one swift *spasm*, by bringing again to Adam's mind the memory of what he had seen during his "naming" of the animals. For it seemed, now, to Adam, that - just as he had seen the modes and manners of the animals to be, in the matter of their increase - so must he do on his own part.

By this time, both being completely under the domination of *outward "Nature"*, were fallen irrevocably subject to its laws and customs; and the sudden 'spasm' mentioned above was simply the abrupt culmination of a rapidly mounting process. What *seemed*, both to Adam and to Eve, (in the state of mind they had by this time reached) to be *the only means* by which they could *now* find satisfaction of their mutual overmastering desire to grasp and hold and possess each other for ever, was merely that which was customary and proper in the mating of the animals. And it was their simultaneous and instantaneous persuasion of *this*, which completed the devil's work of *coagulation* in them: (the 'blood-thickening' action of the *venom* in the snake-bitten "fruit")[3]. They did *not* at once, however, join themselves after this newly-discovered manner; they did but find themselves suddenly in possession of the *means* of doing so - if, and whensoever they would; and the mere sight was a horror to them: "their eyes were opened and they perceived themselves to be naked". And, hence, the simple shame because of what had suddenly happened to them forced them to *hide* their "nakedness", first from each other, but also before God, when next He should come again and "call" them before Him. What they saw was of such 'nature' as they had never before beheld upon each other; *and they knew that it must now remain, and would nevermore depart from them.* (Well might one of the profoundest of modern poets speak of *that* moment, in what is perhaps the profoundest of his poems, as of

> "...that Other tree,
> "Where the white bodies of Eve and Adam cling
> *"In their nightmare of agony:"*[4])

he knew, but too well, *what* had come about, just there and then). That, in each of them, which had hitherto been merely *latent*, lying passively in the domain of "pure possibility" (simply as a necessary factor, in order that their attribute of "free will" might have full play), had now, in one swift spasm of perverted 'realization' become *actualized;* and *they were no longer as God had made them.*

Yet that original "seed of the woman", which God had first of all implanted within her, was indestructible by its very nature. Even though Eve was no more truly virgin in her will and intent (and did not actually lose

---

[3]) In a water-colour drawing of William Blake, Eve is seen - her body spirally encircled by the serpent - in the act of receiving into her mouth, directly from the serpent's mouth, the thus already-envenomed fruit. Adam, meanwhile, unaware of this, is shown, back turned, gazing in fearful wonderment at the darkening, lightning-cleft sky.

[4]) W. J. TURNER: *Pursuit of Psyche:* X, the 'Cadenza', Stanza 2, (Londen, 1931: our italics.)

her virginity in the outward, bodily sense, until after her expulsion with Adam from Paradise), that indestructible "seed", or first principle of her femininity, was destined yet to remain inaccessible within her inmost centre - and this, even after she had definitively lost her bodily virginity in the first copulation *outside Paradise* - when, as it is said, "Adam knew his wife, and she conceived". And it was thus indestructible *because God had need of it.*

For this same "indestructible first principle of womanhood - call it what we will: the "Eternal Feminine"[5]); "Divine, Virgin, or Holy Wisdom"; *Sancta Sophia* - was precisely that true essence of her being, which - in every *human* sense - Eve had now *sold* - bartered away - as the price of her own immediate pleasure; it was her primal virginity. And it was of this that God had as it were *stood in need;* He had required this, *in her,* because it was in His mind to have entered, by *this* way, into full possession of His creation. It had been His intention, *in any case,* to have "incarnated" Himself, through Eve, in the heavenly, or "Paradisial" flesh, in which He had first of all created her; and, in doing so, to have conferred upon her the dignity of a Divine Motherhood - had she but known how to remain virgin.

But the devil "entered between" - whispering to her of "other (and more immediate) possibilities" - "strewing the sugar" of a prospective private personal pleasure into her imagination; so that she began (in her mind) to play the harlot with her companion. And Adam (to whom God had entrused her, to hold in care and reverence until His time should come to take possession of her - and this as a special mark of His love for the first of all His creatures - in order that he should be no longer "alone"), now on his own part - inflamed by Eve's enticements - turned traitor, and had turned thief besides, had this not proved impossible. He would have possessed himself of that same "seed of the woman", in his companion, before which he was to have abased himself in reverence, as being reserved by God for His own. For that real and primal "Virginal Wisdom", eternally abiding with God, was Herself that same "seed", (or 'primal essence') "of the woman", of whom Eve's outward virginity was but the figure or reflection, and could not be reached from without, whatsoever violence might be done to the outward 'image'. It is only the earthly virginity which can be "lost" - the heavenly original, or true "seed of the woman", is imperishable, and must proceed to its destiny under whatsoever conditions - whether of Eternity (as God first willed), or of time (as the devil brought it about through the misdirected wills of the two creatures) - *solely "in the female line".*

The true Virginity - that of the Virgin Wisdom - has never left Her place before God: She is, (as from all Eternity) His "mirror" and "playfellow". Her image and reflection, as it was given to Eve, was to have been the "playfellow" - the "mirror" and companion of Adam, in like manner as the original before God. But at the first sign of Eve's turning away her regard from that *reality,* of which she herself was but the image and similitude - at the first sign of a possible attempted "violence" on the part of Adam - the

---

5) In fact, the "Woman clothed with the Sun": (see Note 2).

Virgin Wisdom at once withdrew from between them; and Adam found in his arms nothing but a dull and desecrated *shadow* - the mortal woman of flesh and blood.

It was not until - in the long fullness of time - Joseph the Just took Mary the Virgin into his reverent care, that the way was at length made clear for the wrong to be righted. But then, only at the price of the Passion and Death of that God who came - in the person of His Son - to be born of her, as the "Angel of the Lord" had announced: of *her, the Virgin* (or, as she has been called, "the Second Eve"), the "Immaculate Conception", *the Perfect Woman,* alone fitted to produce, as her "Increase", the *Perfect Man.*

Salmestone Grange, nr. Margate, (Kent); 19th March, 1961.

JOHN TRINICK

MEMBERS ONE OF ANOTHER

In contemporary spirituality and theology the communitarian character or aspect of our life of grace is prominent as it never was before. Never before perhaps was there so much thought and meditation, or at any rate so much talk and writing, about the Mystical Body of Christ as there is in this middle of the twentieth century. As a consequence no doubt of the unprecedented development of ecclesiology we are witnessing and in particular after PIUS XII's encyclical *Mystici Corporis* [1]), it is taken for granted that "grace of Christians is grace of members". Christian grace, we love to stress today, is social of its essence. Yet, relatively rare, it would seem, are the attempts at penetrating the meaning of this social character of grace. What did St Paul mean to say when writing to the Ephesians, "We are members one of another" (Eph. 4, 25)? And what do we mean today when we say that the life of grace is the life of the members of Christ's Mystical Body?

The fact itself is held today as beyond any shadow of doubt: our Catholic faith includes belief that the life of Christian grace (and all grace is Christian) is found only in the Mystical Body of Christ, or at any rate in some connexion with that Body. But we may ask: what does this 'ecclesial' character of grace entail for the essence of grace? Does it mean more than the indirect connexion of all members of Christ who receive grace from Him as a sharing in His capital grace, itself the overflow as it were of His sanctifying grace? Does it imply that grace is also a direct link between the members, as *Mystici Corporis* insinuates about Uncreated Grace where it says, "To this Spirit of Christ, too, as to an invisible principle is to be ascribed the fact that all parts of the Body are *joined with one another* and with their exalted Head"? [2]) And if this surmise is not unfounded, in what way is grace a link among the members? The question is not without practical import. A communitarian spirituality and communitarian pastoral guidance will show a new depth if it is true that we are members linked to one another antecedently to our own actions.

In the following reflections we propose to examine, mainly on the basis of

---

[1]) PIUS XII, encycl. *Mystici Corporis*, June 29, 1943; *AAS* 35 (1943) 193-248. We follow the edition of Fr S. TROMP, S.J. in *Textus et Documenta, Series theologica* 26; Rome, Gregorian University 1943. For the official English text, we follow the edition of *The Examiner*, Bombay 1944.

[2]) Cf. M(ystici) C(orporis) 55, 28 (paragraphs in TROMP, pagination in Bombay English text). - The encyclical, it should be noted, does not ex professo deal with this point of doctrine, but, as its title says, "De Mystico Iesu Christi Corpore deque nostra in eo *cum Christo* coniunctione", only with our union with Christ. Incidentally, however, as in the text just quoted, it also speaks of our union as members with one another.

Mystici Corporis and of its authoritative commentator Fr S. TROMP, S.J., in his *Corpus Christi quod est Ecclesia* I and III [3]), in what way sanctifying grace is a link between the members of the Mystical Body apart from their being connected with Christ the Head and sharing in the same specific grace. And this social character of grace, it will appear, is the ontological foundation of the charity which is the new commandment of Christ and the badge of His followers, as it is an ontological call for the communal and charismatic graces which the members are given for the sake of the common good of the Body.

Union with Christ the Head

Grace first of all unites all members of the Mystical Body with Christ its Head. It may be that the scriptural and Pauline idea of Christ as Head of the Body means in the first place, if not exclusively, Christ's position of pre-eminence and authority, rather than His influence by grace on His members [4]). At any rate, the traditional doctrine has it that all of them derive their grace from Him and share in His capital grace [5]). There exists, therefore, an objective link between Christ and each and every individual member, the link which is grace itself. And so there is also an indirect connexion between the members themselves which by itself makes for a supernatural social unity. Much as in the order of nature, the human race is one family because of its unity of origin and of species (all men are born from Adam and all derive from him the same specific nature), so also in the order of grace, there exists between the just a supernatural family bond because of the unity of origin and the specific unity of their super-nature (all of them derive their grace from Christ and by being reborn from Christ draw from Him the same specific super-nature [6]).

But is there nothing more than this in the unity of the Mystical Body of Christ than this unity of origin and of specific supernature? There is, of

---

[3]) S. TROMP, S.J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I *Introductio generalis*[2] 1946; III *De Spiritu Christi Anima*, Rome 1960 (Vol. II "De Christo Capite", is still to be published). Also of the same author, *De Spiritu Sancto anima corporis mystici*, I *Testimonia selecta e Patribus graecis;* II *Testimonia selecta e Patribus latinis*, Rome 1932. Cf. also F. MALMBERG, S.J. *Een Lichaam en een Geest*, Utrecht-Antwerpen 1958, passim, esp. the section on "the ordinary and extraordinary action of the Holy Spirit in the building up of Christ's Body", 128-33.

[4]) Cf. v.g. L. MALEVEZ, "...dans la littérature rabbinique, le corps n'est rien moins que tout l'homme; 'Der Leib ist zugleich die menschliche Person als ganze' (KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, p. 22, n. 5). Plus généralement encore, l'anthropologie sémitique, à la différence de la manière grecque, ne sépare pas le corps du tout avec lequel il compose; ...pour lui (St Paul) aussi, le corps est l'homme tout entier" (*La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, in *Nouvelle revue théologique* 68 [1946] 94).

[5]) For the Fathers of the Church, cf. TROMP, *Testimonia selecta*, cited above n. 3. For St THOMAS, cf. *S. Th.* III, 8 "de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae".

[6]) Whether this supernatural family bond (of common origin of grace, and common specific supernature) could exist by itself, without a further direct link between the members, is briefly touched on below n. 17.

course, the external unity of the Church: unity of government, of doctrine, and of worship. But we do not inquire here after the external manifestation of membership in the Body of Christ but after the internal 'ontico-mystical' reality of which the external unity is but the phenomenal expression. And here it would seem that, if we limit the unity of the members of the Mystical Body to the just mentioned twofold reason - their union with Christ the source of grace, and their sharing in the same specific grace or supernature - then we do not fully express the union of the members among themselves which both St Paul and the encyclical *Mystici Corporis* appear to teach. Both of them say that the Spirit of Christ unites the members not only each individually with Christ but also with each other. As W. GROSSOUW writes, "The Spirit causes the unity of the Body. Not only does the Spirit unite believers individually with Christ in baptism (1 Cor. 6. 11; Rom. 6. 1), but He also unites the believers with each other in one Christian unity." And he quotes 1 Cor. 12, 13 [7]). And *Mystici Corporis:* "To this Spirit of Christ too, as to an individual principle is to be ascribed the fact that all the parts of the Body are joined with one another and with their exalted Head; for He is entire in the Head, entire in the Body, and entire in each of the members" [8]). This seems to say that members of Christ's Body are linked with one another not only indirectly by being united to the one Head of all, but also directly among themselves. The Spirit of Christ, the Holy Spirit, it is who joins them to one another. He causes the unity of the Body. In fact, unless we consider this unity of the members among themselves, we would seem to approach somehow to the Protestant understanding of our justification which they reduce to the individual believers' connexion with Christ, while repudiating the mediation of the Body that is the Church. We say approach, for a basic difference separates the two ideas even here. To the Protestant mind the link with Christ which justifies is but the trustful faith in the divine mercy or the merits of Christ the Redeemer; for Catholics it is not merely a psychological but in the first place an ontological if hidden and mysterious reality, namely, grace itself. But it remains that the unity of Christ's Body would be less fully expressed were we to neglect the mutual link of the members among themselves which, the encyclical says, is due to the Spirit of Christ as to the principle of life and unity, or in the words of LEO XIII quoted by PIUS XII, the Soul of the Church [9]).

The question then arises: In what manner does the Holy Spirit soul of the Church connect the members of Christ's Mystical Body one with the other?

Mutual Union among the Members

St Paul speaks of the unifying role of the Spirit of Christ in the Body of Christ without calling Him the soul of the Body. In his semitic mentality in

7) W. GROSSOUW, *In Christ. A Sketch of the Theology of St Paul.* Translated by Rev. M. W. SCHOENBERG, Westminster Md. 1953, p. 127.

8) *Mystici Corporis,* Latin n. 55; English p. 28.

9) Ibid. LEO XIII, "Hoc affirmare sufficiat, quod cum Christus Caput sit Ecclesiae, Spiritus Sanctus sit eius anima".

which the body means the whole person and not merely, as in the Greek conception, the material and external part of man distinct from the internal and spiritual principle of life, he could hardly have come to that idea [10]). But the Fathers of the Church, schooled in the Greek or Hellenistic philosophy, did call the Holy Spirit soul of the Body of Christ [11]), and the phrase and the idea have now become classical, today especially after *Mystici Corporis*. Fr TROMP's latest volume on the subject has analysed in detail the meaning of the 'metaphor' [12]), without however giving much explicit attention to the particular point we are examining, namely, the Holy Spirit's function as principle of unity among the members. He does say and show that by being the quasi-form of the Mystical Body of Christ, He is the intrinsic principle of unity of the Body [13]), and so he implicitly says that the Spirit links the members one to another, as moreover PIUS XII's encyclical says explicitly. But the question is this: How is this function of the Holy Spirit operative in the members themselves, or what does it objectively mean for them?

There is no need to recall here in detail - what we have tried to explain elsewhere - [14]) what is implied in the theology of the Holy Spirit soul of the Mystical Body understood in the sense of quasi-form or act of the Body. His causality involved in His being the soul or the quasi-form of the Body is in the line of formal, not of efficient causality, and this quasi-formal causality, unlike the divine efficient causality which produces the created gifts of grace and is the common act of the Triune God, may be said to be proper to the Holy Spirit (because it does not imply production) and not only attributed to Him by appropriation. We may simply refer here, for further confirmation, to Fr TROMP's explanation of these two points [15]). What concerns us here is this: the union of the members among themselves, and not only with Christ the Head, which results from the quasi-formal causality of the Holy Spirit or from His union with the Mystical Body as its soul. How and why does this mutual union result from that quasi-information? By being, the encyclical says, *totus in toto corpore*, "entire in the Body" as He is "entire in the Head" and "entire in each of the members", the Holy Spirit is united to the Body as such and so makes its unity. This union of the Mystical Body with the Holy Spirit as its soul, to be real and not merely nominal, supposes in the Mystical Body, that is, in its members

---

10) Cf. above n. 4.

11) Cf. TROMP, *Testimonia selecta*, passim.

12) TROMP, *De Spiritu Christi Anima*, sectio 4, "analysis theologica metaphorae: Spiritus Sanctus anima Ecclesiae", pp. 107-215. Compare MALMBERG, Op. cit. 90-118, and Index s.v. "Geest. H. (als ongeschapen verenigingsgenade)".

13) TROMP, op. cit. "Spiritus dat ei (Ecclesiae) ut sit una" (pp. 125 ff); "solutio ex causa quasi-formali" pp. 132 ff.

14) *The Soul of the Mystical Body* (still unpublished).

15) TROMP, op. cit., on quasi-formal causality, pp. 132 ff; as "proprium" and not only appropriated to the Holy Spirit, passim, v.g. p. 131, "tres sunt qui uniunt, dum unus unitur".

(and only in them, since the Holy Spirit is not and cannot be really related to what is creaturely), a real foundation of this relation of union. This reality are the created gifts of grace (produced by the Triune God as one), and among these, in the first place, sanctifying grace which is the life of the members of the Mystical Body. But to say that sanctifying grace gives reality to the union of the Mystical Body to the Holy Spirit as its soul is the same as to say that it gives reality to His unifying function and to the unity of the members with one another. Without grace, the Holy Spirit's unifying function would not be real. Accordingly, sanctifying grace must be said to be the real foundation of the union of the members of the Body with the Holy Spirit in a twofold aspect: as with the indwelling Guest (He is "entire in each of the members"), and in this regard grace is the personal perfection of each member and the reason for the divine indwelling proper to sanctifying grace; and as with the soul of the Mystical Body (he is "entire in the Body"), and in this regard grace is the link uniting the members among themselves, since the unifying function of the soul of the Body is expressed in the reality of grace. Sanctifying grace, therefore, as all grace of members of the Body, is 'social' of its very essence.

This does not, however, mean to say that sanctifying grace is the 'created soul' of the Mystical Body of Christ, as some theologians have said and continue to say even after *Mystici Corporis* (eventually speaking of an Uncreated Soul as well) [16]). Grace cannot be so because it is not a numerically one reality, as the soul of the Body should be (and as the Holy Spirit is); it is divided over as many subjects as there are members of the Body who live in grace, it has not more than a specific unity, all the members living by the same supernatural life. It is therefore not one principle of unity or soul. But because this created grace, for all its numerical multiplicity, not only is not found except in the Mystical Body of Christ (or in those somehow connected with it) but is actually the created foundation of the union of the members with the Holy Spirit in His twofold inseparable function, that of Guest of our souls, and that of soul of the Body, grace is also inseparably both personal perfection by union with the Holy Spirit, and a link of the members among themselves. The Holy Spirit soul of the Mystical Body causes (by way of quasi-formal causality) the unity or cohesion of the members through sanctifying grace. Were He not the soul of the Body, then grace would not be the direct link of unity among the members [17]).

---

16) Cf. v.g. Mgr C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* III, Paris 1951: "L'Esprit Saint âme incréée de l'Eglise" (pp. 522-34), and "Rapports de l'âme incréée de l'Eglise et de son âme créée" (pp. 534-64).

17) Would it be conceivable that in the incarnational-redemptive economy the just could be linked with Christ as Head and source of grace, sharing in specifically the same grace, without the Holy Spirit being the Soul of the Body of Christ, or the link among the members, or without grace being social in its essence? It would rather seem that this is inconceivable. For created grace is only the expression of the self-gift of Uncreated Grace (the Triune God, as Triune), and so not only do the just draw from Christ their created

Social Dimension of Sanctifying Grace

What then does this social dimension of sanctifying grace entail? What do we mean when we say that it is grace of members as members? A good deal. First of all, we should say what it does not entail. It does not mean 'fusion' of any kind; the members of the Mystical Body are and remain distinct persons [18]). Their union, therefore, is not on the level of being or *esse* as such; it is not an ontological fusion. It is on the level of the *agere;* and since this *agere* is of the spiritual order, the union must be said to be an 'intentional' union, in the sense that it is an ontological exigency of and capacity for mutual action on one another by way of knowledge and love. The mutual union of the members, on the level of sanctifying grace which is the supernature or the remote principle of supernatural activity and is viewed here as link between the members, lies in the ontological call and ability for mutual action in the supernatural life which is a habitual 'intentional' union existing even in the absence of particular acts. Just as the union with the indwelling Triune God which divinizes us (by way of quasi-formal causality) is not an ontological fusion but an intentional union (not only through the acts but also through the habitus or potency of knowledge and love) [19]), so also does sanctifying grace unite and orientate the members of Christ's Mystical Body to one another on the intentional level; it is a call and capacity for mutual action or help. Grace is social as a supernature, or as a remote principle of this supernatural social activity.

This already suggests that sanctifying grace, because of its social character, is an ontological call for a sort of primacy of fraternal charity. Before coming to this we must still indicate an important implication of its being a supernatural and 'theolological' or theocentric reality. Sanctifying grace is in us the expression of our union with God as with our divinizing quasi-formal cause. Also in its social dimension, or as it is a link of union between the members of the Mystical Body, it is supernatural and theological, that is, it links the members of Christ to one another "in God" or in the Holy Spirit, or in their union with God or with the Holy Spirit [20]). That is exactly what the function of the Holy Spirit as soul of the Body or as its principle

---

grace, but also Uncreated Grace, that is, it is hardly conceivable that Christ should be the Head and common First-born Brother of all, without the Holy Spirit being the indwelling link of unity between them all, that is, without His being the Soul of the Mystical Body of Christ. The Incarnation-Redemption entails that all the just are one Mystical Body of Christ, and this Body 'demands' Uncreated Grace or the Holy Spirit as its inner principle of unity or Soul.

18) It may not be superfluous to insist on this distinction, in our communitarian and communistic age. In actual practice and speaking it is at times overlooked.

19) Compare our Note on *Sanctifying Grace and Divine Indwelling* in *Gregorianum* 41 (1960) 63-69; also *Divine Quasi-formal Causality* in *Irish Theological Quarterly* 27 (1960) 221-28.

20) This theological aspect of our mutual union within the Mystical Body of Christ is one element in its exalted and mysterious character. It is a union which is above purely human and creaturely activity and reality, and touches on the Infinite.

of unity means. And it entails that the members are united to one another in proportion as they are 'quasi-informed' by the Holy Spirit as soul of the Mystical Body or united to the Holy Spirit. Ond because this quasi-information is open to a variety of degrees of intensity, depending on the perfection of grace which the members possess, their union among themselves admits of a variety of degrees of perfection [21]). This consideration shows the objective reason why the supernatural mutual interaction of members of the Mystical Body must be said to be theological, or to have as its specific formal object God in Himself (as we shall say presently, fraternal charity is theological virtue) [22]). In its negative aspect this conclusion entails that it is not natural perfection or harmony or agreement which are the reason or foundation of the mutual union of Christ's members. This natural harmony may be a desirable substructure for grace to build on, insofar as grace supposes nature. But supernatural fraternal charity rests on a higher level than that of merely human understanding. And it is as universal as is the function of the Soul of the Mystical Body which encompasses all mankind, either in actual fact to varying degrees, or in potency.

Thus the social aspect of sanctifying grace appears to be theological, it is as it were the horizontal extension of the divine quasi-formal causality that divinizes the Christians. We are raised to the sharing in the divine nature 'together' or as a Body, and not merely individually or in isolation. Here lies the hidden or 'ontico-mystical' foundation of the communion of saints or of the mysterious communication which exists between the members of the Mystical Body or between all those who, in different manners and measures, share in the gifts of grace.

The New Commandment of Christ

If such is the social dimension of grace in the members of the Mystical Body, then it appears at once why love of the neighbour is Christ's new commandment [23]). Of its very nature grace of members calls for fraternal charity and for a sort of primacy of this charity. The social dimension of grace is the objective reason for the necessary place which the love of the neighbour holds in the Christian life of grace. And the theological character of this social dimension just explained is the reason for the primacy of this charity over other duties towards, or relationships with, the neighbour.

First of all, grace calls for fraternal charity because the union with God and with the Holy Spirit as with the quasi-form or soul of the Body of Christ is inseparable from our union with Him as with the indwelling Guest

---

[21]) For this reason we say commonly that the spiritual health or grace of one member profits the health and grace of all members; just as the sin of a member is not only an offence against God but also against the Church; cf. on this social aspect of sin, *The Clergy Monthly* 19 (1955) 408 f.

[22]) Cf. below n. 25. - The mutual supernatural help members give one another is mainly by way of congruous merit and prayer; cf. below.

[23]) John 13, 34.

of our souls, and so entails that we cannot live the life of grace as our personal concern or personal spiritual perfection unless we also live it in its social aspect [24]). Translated in terms of charity, this means that we cannot love God in Himself unless we also love Him in the neighbour, or the neighbour in Him. To dissociate the second love from the first so as to refuse it would involve refusal of the first love as well. If we love God, we love Him as He is, and so also as He is in and for the neighbour. It is one and the same God-given power of love that enables us to love Him and to love the neighbour, for it is only as members of Christ and brothers of all God's children that we are given charity and grace [25]). Grace thus is as necessarily a link of love with the neighbour as it is a link of love with God. The actualization of the social dimension of grace which of necessity goes together with the actualization of grace as personal union with the indwelling Spirit is identically the supernatural love of the neighbour.

Because that love is 'theological', as is theological the social dimension of grace, grace calls for a primacy of fraternal charity. The first thing which our supernatural connexion with the neighbour seeks for them is their union with God and the Holy Spirit: that they may share with us in the divine life to which the members of Christ's Body and His Father's adopted sons are called by grace. Members of Christ cannot fail to wish this to one another without disowning their membership in the Body and their life in grace [26]). Thus the 'formal object' of this love of the neighbour appears not to be different from that of our love of God Himself, for there also what we seek is union with God and with His Spirit. Supernatural love of the neighbour, then, is theological in the strict sense, it is part of the one theological virtue of charity. And for that reason it comes first, before any other social duty. Whatever else we may have to wish or to give the neighbour, be it in justice or truthfulness, in obedience or guidance, all of which is finite and creaturely good, is subordinate to the Uncreated Good which charity seeks for the neighboud. Thus fraternal charity must subordinate all these secondary goods to the primary spiritual Good which it wishes the neighbour. This is first and must come first. But one should not of course exclude nor neglect the pursuit of these secondary goods; rather, to the extent that they are a help, necessary in a way, to the spiritual Goal, charity commands and activates the virtues that pursue them [27]). This very command over the other

24) If Christian grace *is* of necessity grace of members, then it will also be lived as grace of members, implicitly so at all times, independently of one's explicit intentions. But the normal demand of social grace will be that it be lived consciously as social.

25) On the common teaching about one and the same theological charity, with one formal object, having two material objects, God and the neighbour, cf. v.g. D. NOTHOMB, *Le motif formel de la charité envers le prochain*, in *Revue thomiste* 52 (1952) 98-118.

26) Cf. 1 John 4, 20: the test of our love of God is our love of the neighbour; and compare Th. BARROSSA, C.ss.R., *The Unity of the two Charities in Greek Patristic Exegesis* in *Theological Studies* 15 (1954) 355-88.

27) Compare on the doctrine about fraternal charity as form of the virtues, Th. DEMAN, O.P., *La charité fraternelle comme forme des vertues*, in *Vie spirituelle* 1946 (March) 391-404.

social virtues is an expression of charity's primacy. This is how the theological character of the social dimension of grace entails the primacy of fraternal charity.

Merit and Prayer One for Another

Another manifestation of the social dimension of the grace of Christ's members, intimately connected with fraternal charity of which it is the basic practice, is our merit and prayer for one another. It is common Catholic teaching based on our faith that by our meritorious acts we can and do merit and obtain for the neighbour the spiritual favours which charity inclines us to seek for them. God rewards our good actions not only with our own growth in grace, but also - because our grace is grace of members - with helps of grace for our brethren. And the ontological ground of this supernatural causality in favour of others is, St THOMAS explained, the law of friendship, *proportio amicitiae*, which entails that God meets our fraternal charity by which we desire the spiritual good of the neighbour and grants them the grace we wish for them [28]). Our growth in grace profits the neighbour as well, because our grace is fraternal. This is saying, in terms of charity, that the social dimension of sanctifying grace is the root of our ability to merit and obtain for the neighbour the spiritual graces which by charity we are inclined and bound to seek for them.

There is no need here to explain in detail the manner in which congruous merit and impetration secure grace for the neighbour, or what are the graces which we can and do merit and obtain for them; we may be allowed to refer to an earlier brief explanation of this doctrine [29]). The point of importance for our present purpose lies in this, that the social character of the grace of members appears here to be not a static quality but a dynamic force. It means that we actually have a supernatural causality in favour of our neighbour. We live our life of grace not in isolation but together with our brethren. By growing in grace we help them to do so. Thus the traditional teaching on our merit and impetration in favour of others expresses one basic actualization of our being members of one another [30]).

If that is so, and if our meritorious actions not only procure us a growth in grace but also congruously merit and obtain graces for our neighbour,

---

[28]) Cf. St THOMAS, *S. Th.* I II, 114, 6 (concerning congruous merit in favour of the neighbour), and II II, 83, 7 (on prayer for other people).

[29]) Cf. "Supernatural Causality in Favor of Others", appendix II to our article *Merit and Prayer in the Life of Grace* in *The Thomist* 19 (1956), 446-80; pp. 477 ff. - In one word: we cannot merit for other people by a condign merit; we can merit for them in a congruous manner sufficient graces (internal and external) for good actions by which they may grow in grace; and we obtain for them efficacious graces for those actions.

[30]) This consideration suggests that the practice of fraternal charity consists not only nor chiefly in external serviceableness or in temporal and material help, however needed the corporal (and spiritual) works of mercy may be; but more basically in the invisible spiritual help we give them, often without our or their knowing. And it also shows one reason why the contemplative life is apostolic of its nature, as PIUS XII taught explicitly.

then the actual graces or helps of the Holy Spirit which we receive for our good actions appear in a new light. Those graces are given us, not only for our own personal growth in grace, but at the same time for the spiritual good of the other members of Christ's Body. Actual graces also have so to say a social slant; they participate in the social dimension of sanctifying grace. They also are fraternal graces [31]). This means that actual graces proceed from the Holy Spirit not only as He is the Guest of our souls but also as He is the soul of the Mystical Body. As sanctifying grace itself, so also actual grace bears the imprint of this twofold inseparable function of the Spirit of Christ.

Gratiae Gratis Datae

There is still another and in a way more manifest expression of the social structure of our life of grace, one which after what was said of the social dimension of sanctifying grace and also of the actual graces we receive to act in keeping with our state of grace, does not come as a surprise, namely, the 'communal' graces given to the members of the Mystical Body of Christ [32]). These are helps of grace which are not meant in the first place for the sanctification of those who receive them but rather for the common spiritual good of the Body or of other members. They are generally called with the unexpressive name of "gratiae gratis datae", gratuitously given graces. In their very essence they are intended for the supernatural activity of the members of the Mystical Body formally as members, that is, for their social function as members or for what they are to contribute to the common spiritual good of the Body and the spiritual good of their co-members. Given the social functions and duties incumbent on members, it is to be expected that such graces will be given. For God calls no one to a function or a state in life without giving him also the helps of grace needed for the proper discharge of the obligations involved [33]). In that regard these formally 'social' or communal graces are a typical expression of the unifying role of the Holy Spirit, soul of the Mystical Body; their very core is to be a link of the members among themselves by mutual interaction for the common and mutual spiritual good. Only in a secondary manner and indirectly are they 'sanctifying' those to whom they are given, insofar as they connaturally postulate sanctifying grace. But they can be separated from sanctifying grace. When members of the Mystical Body happen to lose sanctifying grace by sin, they may continue to be members and so to have duties as

---

31) It may be that this social aspect of actual grace is rarely pointed out or stressed. In the context we are considering, it follows as an unescapable conclusion from the social dimension of our life of grace.

32) Cf. S. Tromp, *De Spiritu Christi Anima,* the section on charismatic gifts (pp. 292-395); also Malmberg, op. cit. passim (cf. index s.v. "Charisma's").

33) Compare St Thomas *S.Th.* III, 25, 5 (on Our Lady), "unicuique datur gratia secundum id ad quod eligitur".

members for which they need and are given the proper communal graces [34].

What are these "gratiae gratis datae" [35]? We may include under this generic term all the supernatural helps of grace which we receive, not immediately for our own sanctification, but for the sanctification of the Body. In the first place there are the three sacramental characters which qualify us for a state or function within the Church. They are a permanent call and capacity for social duties in the Mystical Body of Christ. There are further the charismatic graces of which St Paul wrote [36], extraordinary in a twofold sense, that they are more or less spectacular, and are not as such connected with a definite ministerial office in the Church. These gifts have never ceased throughout the life of the Church, as the bare mention of paramystical graces found throughout the Christian centuries may suffice to prove. There are finally the ordinary functional graces or graces of state demanded by and meant for the functions which each member's state within the Church entails. This state may originate in the reception of a sacrament, as in the case of marriage or of the three sacraments that imprint a character, or in a vocation to a state in life, be it to one of the states of perfection or to the apostolic ministry or to the lay apostolate; these are vocational graces. To all of these there is a common feature: they are meant for the actualization of the social dimension of the life of grace in the members of the Mystical Body. They link the members to one another for the sanctification of all and each of them. They thus are, as said above, a typical expression of the unifying function of the Soul of the Mystical Body.

It is therefore by a sort of connatural fitness or necessity that the life of sanctifying grace in the members of the Mystical Body of Christ calls for these communal graces. These graces are expected to be given to the Church [37]. The life of grace in her members would be in a more or less abnormal condition were it not helped by these graces 'gratis datae'. This entails, in a particular instance, that the life of sanctifying grace without the baptismal character (and eventually without the other sacramental characters), such as it exists in the baptized by desire only, is not in its normal setting; it calls for the social link with the members of the Mystical Body that is the sacramental character [38]. Just as inversely, when the sacramental character exists isolated from sanctifying grace, as it does in the case of baptized sinners, within the Church, their social link with the Body of Christ connaturally postulates the life of sanctifying grace - sinful mem-

---

34) This possible separation of communal graces from sanctifying grace is common teaching (cf. following note). And it explains, for example, why we pray for non-Christian rulers.

35) Cf. our article, *Gratiae gratis datae* in *The Clergy Monthly* 19 (1955) 201-7, 294-300; and the literature referred to there.

36) 1 Cor. 12, 7-12, 28-30; Rom. 12, 6-8; Eph. 4, 11-13.

37) Cf. K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche* in *Stimmen der Zeit* 82 (1957) 161-86.

38) This is one reason why 'good pagans' baptized in desire, are to gain considerably by receiving the sacrament.

bers are dead or mortally ill. It is when the two, sanctifying grace and sacramental character, exist together that the life of grace is truly and fully the life of grace of members.

Conclusion

The above considerations should have made it clear in what sense sanctifying grace is of its nature a social link between the members of the Mystical Body of Christ. Seen from different approaches, as the root of fraternal charity, of merit and prayer in favour of our neighbour, as a call for communal graces, sanctifying grace appears to be not only essentially theological and Christological or God-centred and Christ-centred, but also a social dynamism. The active manifestations of this social dynamism may be more evident and more frequently treated as they are more commonly admitted than its hidden and mysterious nature. But if it is true that activity springs from being, then it is imperative to go to the root of the social supernatural activities within the Mystical Body of Christ: to establish and to analyse the essence by considering its active manifestations. If this paper has in some measure succeeded in achieving that purpose, then it should be clear now that the essence of sanctifying grace as social dynamism lies in the intential union, permanent as long as grace exists in our souls and real even in the absence of specific acts, which grace establishes between the members of the Mystical Body of Christ. It is a direct mutual union, and not only an indirect one through the mediation of our common union with Christ the Head of the Body. It is such an immediate mutual union because sanctifying grace, besides being the foundation for our union with the Holy Spirit as indwelling Guest of our souls, is also the expression or the created foundation which gives reality to the unifying function of the Spirit of Christ, linking all members of Christ among themselves as He is the Soul of the Mystical Body.

Kurseong (India) P. DE LETTER, S.J.

KRONIEK VAN MISSIETHEOLOGIE

1. *BASILEIA,* Walter Freytag zum 60. Geburtstag, Herausgegeben von Jan HERMELINK und Hans Jochen MARGULL, Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1959, 17.5 x 24.5, 521 blz., geb. DM 19.80.
2. Hans Jochen MARGULL, *Theologie der missionarischen Verkündigung,* Evangelisation als oekumenisches Problem, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, 15 x 22, 336 blz., ing. DM 24.-.
3. David BOSCH, *Die Heidenmission in der Zukunftschau Jesu,* Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien, (*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments,* 36. Band), Zürich, Zwingli Verlag, 1959, 15.5 x 22.5, 216 blz., ing. Zw.Fr/DM 19.-.
4. G. F. VICEDOM, *Die Mission der Weltreligionen,* München, Chr. Kaiser, 1959, 13 x 22.5, 183 blz., ing. DM 8.-.
5. *The Missionary Church in East and West,* Edited by Charles C. WEST and David M. PATON (*Studies in Ministry and Worship,* vol. 13), London, SCM Press, 1959, 14 x 21.5, 133 blz. ing. 9/6.

1. Deze bundel, welke niet minder dan 50 bijdragen bevat, werd WALTER FREYTAG als hulde aangeboden op zijn 60ste verjaardag. Niemand vermoedde dat de gevierde jubilaris nog in de loop van hetzelfde jaar sterven zou. Men moet Walter Freytag beschouwen als de geestelijke leider van de gehele niet-katholieke Duitse zendingsactie van de laatste dertig jaren. Hij was sinds 1946 voorzitter van de Duitse Evangelische Missieraad. In 1953 werd hij Ordinarius aan de Universiteit van Hamburg voor „Zendingswetenschap en Oecumenische betrekkingen der kerken", een leerstoel welke speciaal voor hem werd opgericht. Bovendien nam hij de wetenschappelijke leiding waar van de Zendingsakademie te Hamburg waar Duitsers en buitenlanders, zendelingen, leken die naar de missie willen vertrekken als geneesheer of leraar, en ook gewone evangelische geestelijken van het „thuisfront" een aanvullende missiologische vorming kunnen vinden.

Vanaf 1928 had hij aan alle oecumenische zendingsbijeenkomsten deelgenomen en daarop dikwijls het beslissende woord gesproken. Hij ondernam verschillende grote studiereizen, de laatste in 1956/57. Zo leerde hij uit eigen ervaring de toestanden kennen in India, Indonesië, Nieuw Guinea en China.

Als missioloog publiceerde hij een aanzienlijk aantal artikels in tijdschriften en lexica en meerdere belangrijke boeken. Een bibliographie hiervan, opgesteld door Ursula Ebert, werd in *Basileia* opgenomen (503-511). Walter Freytag was vooral bedrijvig op het gebied van godsdienst-psychologie, -fenomenologie en -sociologie. Zijn dood betekent een zwaar verlies voor de evangelische zendingswetenschap en voor de missiewetenschap in het algemeen.

Theologen uit Amerika, Ceylon, Duitsland, Frankrijk, Groot-Brittannië, India, Nederland, Noorwegen en Zweden hadden aan *Basileia* medegewerkt. Enkele studies zijn in het Engels, de meeste in het Duits gesteld. De meeste door protestanten geschreven maar ook één katholiek (OHM), één Grieks (Metropoliet JACOBUS VAN MELITA) en één Russisch (ZANDOR) orthodoks.

Het is onbegonnen werk alle bijdragen - steeds zijn zij degelijk, dikwijls uitnemend - te bespreken of zelfs op te sommen.

De vijf eerste gaan over de zendingsbedrijvigheid van de gevierde zelf. Natuurlijk wordt ook in de overige meermaals naar hem verwezen. Zij werden in vier secties ondergebracht: Missie, Godsdienst, Kerk, Oecumenische beweging en missie.

Gemeenschappelijke trekken, kenmerkend voor de huidige protestantse missiologie zoals ze dan grotendeels door Freytag geïnspireerd werd, zijn het eschatologisch en het oecumenisch aspect en de noodzakelijkheid van adaptatie.

Missieactiviteit is essentieel voor iedere christengemeente (BRENNECKE). De christenen staan immers gericht op de Paroesie en de missie is een geleidelijke verwezenlijking, is reeds „epiphaneia", van de laatste voltooiing (BARTSCH, Pierce BEAVER).

Missieactiviteit is ook ten nauwste verbonden met oecumenische activiteit. De Grieks-orthodoxe kerk betwijfelt zelfs of een verdeelde christenheid wel in staat is aan vruchtbare missieactiviteit onder niet-christenen te doen (Metropoliet JAMES VAN MELITA). Zo redeneren niet de protestanten. Maar de geschiedenis der laatste jaren bewijst hoe beide bewegingen bij elkaar aanleunen. Iedere locale missioneringspoging is een uiting van het missieplichtsbewustzijn van de universele kerk vermits iedere locale christengemeente „microcosmos" is (HAYWARD), plaatselijke manifestatie van de universele kerk (ORCHARD).

De missie moet zich aanpassen. Men moet het onderscheid erkennen tussen een te veroordelen „Nationalismus" en een gewettigd „Nationalbewusstsein" (WENDLAND). Ieder volk moet aangepakt worden volgens zijn eigen behoeften. Sprak Paulus zelf bij de Joden niet vooral over de „rechtvaardiging" en bij de Gentiles over „Christus' heerschappij over de kosmische machten" (EICHHOLZ)? De evangelisatie van Afrika is onmogelijk zo men er daar niet toe komt de traditionele begrippen over dood, begrafenis en nabestaan na de dood in een christelijke visie tot hun recht te laten komen (SUNDKLER). In Afrika past geen „confessio Augustana" maar een „confessio Africana" (MEYER, BRENNECKE). Dit betekent dat het geen „Westerse kerk" mag worden. Dit betekent echter niet dat iedere christelijke kerk niet „evangelisch" moet zijn (VICEDOM). Men moet de Blijde Boodschap prediken, zoals deze in de H. Schrift te lezen staat, maar zo dat zij gezien wordt als het „Heil" van dit bepaalde volk (MEYER): de traditionele leer, maar geconfronteerd met de toestanden ter plaatse (MÜLLER-KRUGER).

Tot polemiek met de Katholieke Kerk komt het nergens. Toch ontbreekt niet de karakteristieke protestantse toon. Ten volle zal een katholiek waar-

deren dat nergens meer de Evangelieverkondiging herleid wordt tot het prediken van een vaag „Social Gospel".

Volgens JANSEN-SCHOONHOVEN is het doel van de missie de „Einrichtung und Aufbau eines eigenen kirchlichen Lebens" (283). Walter FREYTAG zelf omschreef het, met een verwijzing naar Rom. 1. 5 en 16. 26, als „unter allen Heiden den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter seinem Namen" (146).

2. HANS JOCHEN MARGULL, assistent bij Prof. Freytag, aan het seminarie voor zendingswetenschap en oecumenische studie van de Hamburgse universiteit, leverde in „Basileia" een bijdrage over de te volgen methode om een „oecumenische discussie" vruchtbaar te maken.

In het tweede werk, dat wij hier bespreken, past hij deze methode toe op het probleem van de „missionarische Verkündigung", dat in de oecumenische kringen aan de orde van de dag is.

Het wordt een volledige, systematische en zeer belangwekkende confrontatie van al hetgeen in de oecumenische kringen sinds het begin van deze eeuw over dit onderwerp gezegd werd. Vooral sinds de bijeenkomst van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam 1948 en te Evanston 1954 en de bijeenkomst van de International Missionary Council te Willingen 1952 werd dit probleem op alle vergaderingen en in de publicaties hier omheen uitgediept. Wij vinden praktisch alle namen geciteerd van de auteurs die ook aan *Basileia* medewerkten. Inderdaad „missionarische Verkündigung", d.i. evangelisatie van de van de kerk vervreemden, en „wereldmissie" staan in nauw verband tot elkander. Het is o.a. de juiste verhouding tussen deze beide „apostolaatsvormen" welke Margull verduidelijken wil.

Om het missiemotief te bepalen mag men volgens hem niet uitgaan van de Kerk want dan loopt men gevaar enkel voedsel te geven tot ongewettigde „zelfaffirmatie" van de kerken. In ieder geval wordt, indien men aldus te werk gaat, de hele vraag ten slotte hiertoe herleid: „Hoe kunnen wij met de grootste kans op succes aan missie-actie doen?" Dit is niet een eigenlijk theologische behandeling van het probleem.

Het uitgangspunt moet Christus zijn, zoals de Schrift hem ons openbaart: Christus de enige Hoop van de wereld. En zo komt het tot een bepaling van de „missionarische Verkündigung" welke ook gelden kan voor de wereldmissie. Er is geen wezenlijk verschil met de definitie van de wereldmissie van W. Freytag, hierboven geciteerd. Evangelisatie is volgens Margull „de deelhebbing der kerken aan het messianisch werk van Jezus Christus, een eschatologische dienst aan alle mensen voor zover deze de oproep van het Evangelie tot bekering nog niet gehoord hebben. Aldus beleven de kerken hun verwachting dat Jezus Christus door zijn komst in de mensen de ganse wereld tot zijn gemeente verzamelen zal. Zij is, kort uitgedrukt, *de chistelijke hoop in actie omgezet,* of nog *een deelhebbing aan Christus' zending in de wereld*" (295).

De „kerken" krijgen dus ten slotte nog een kleine vermelding in de definitie, maar de „wezenheid" van die „kerken" evenals van de „Kerk" schijnt uitsluitend te bestaan in haar dynamische activiteit. Margull gaat akkoord

met Hoekendijk om te zeggen dat, volgens de Schrift, het Rijk Gods (schalom) moet „verkondigd" worden (kerugma en de verhevenste vorm hiervan: de marturia), dat het moet „beleefd" worden (koinonia) en dat het moet gemanifesteerd worden in nederig, onderling „dienstbetoon" (diakonia). Kerugma, koinonia en diakonia vormen de drie aspekten van Jezus' werkzaamheid. Zij vormen ook het „esse" van de Kerk, zij „konstitueren" de Kerk hier op de wereld.

Deze Kerk is echter niet te vereenzelvigen met het Rijk. Zij is „vehiculum" en „vor-Bild" van het Godsrijk; „Voraussetzung für das Hingelangen und das Aufnehmen des Wortes". De Kerk is „wachtend" op het Rijk maar ze „is" niet het Rijk.

Katholieke auteurs worden weinig vermeld. De „Introduction à la missiologie" van SEUMOIS 1952 is het laatste dat Schr. schijnt te kennen. Zo bleef b.v. LOFFELD hem onbekend. Een uitzondering nochtans: Groot gewag wordt gemaakt van "La France, Pays de Mission?" van H. GODIN, 1942 (163-171) en Schr. wijst erop hoe de opvattingen van deze auteur, vooral doorheen J. C. HOEKENDIJK, sterk hebben ingewerkt te Evanston.

Twee bemerkingen menen wij tot slot te moeten bijvoegen:
1e. Margull komt er niet toe een afdoend specifiek onderscheid aan te geven tussen de „wereldmissie" en het „binnenlands evangelisatiewerk";
2e. Hoewel de kerkopvatting van Margull oneindig dichter de katholieke positie benadert dan de gangbare protestantse theologie van een twintigtal jaren geleden, toch blijft een essentieel verschil bestaan. Het is niet in het individu, ook zelfs niet in de „verzamelde gemeente" als „verzameling", dat het Rijk Gods de uitsluitende verwezenlijking van zijn aardse fase vindt, maar ook in de Kerk als heilsinstelling. Christus leeft niet enkel „in" en „te midden van" zijn gelovigen, maar ook „in" en „door" de genademiddelen, wier bediening hij toevertrouwde aan een hiërarchische Kerk, die bemiddelt tussen God en de individuele mens.

Wat het tweede punt betreft, blijft Margull, ondanks zijn ontegensprekelijk naderkomen tot de katholieke positie, in wezen protestant. Wat het eerste betreft verdedigen ook meerdere katholieken dezelfde stelling. Wij menen echter ten onrechte, en dit juist omdat het stichten van een nieuwe „kerk" niet enkel het komende Rijk voorbereidt maar een nieuwe initiale verwezenlijking is van het Rijk.

3. Waar Margull zijn studie opvatte als een naar hun waarheidsgehalte toetsen en een synthetiseren van al het waardevolle in de oecumenische discussie der laatste jaren naar voren gebracht doet DAVID BOSCH aan „bijbelse herbronningsarbeid". Hierbij wijst hij op het gevaar van subjectivisme van de methode der „Formgeschichte". Hij wil dan ook die „Formgeschichte" aanvullen door de methode van de „Redaktionsgeschichte".

In het O.T. reeds treft men aan dat het uitverkoren volk van Israël „verantwoordelijkheid" draagt voor de hele wereld. Eigenlijke missie nochtans is er niet. De „verkondiging" geschiedt niet door het gesproken woord, maar door het zichtbaar worden van Gods handelen met Israël. Jezus knoopt opnieuw aan met het O.T. Tegen Harnack en Schweitzer verdedigt B. de

opvatting dat de gedachte aan een „wereldmissie" Jezus, zoals de synoptische traditie hem ons waarheidsgetrouw voorstelt, niet vreemd was.

Samen met Jezus' komst op aarde is ook het „eschatologisch" Godsrijk aangebroken. Jezus meldt zich aan als de gezondene, de „missionaris" van de Vader. Hij is de Messias voor de hele wereld. Dit blijkt o.a. uit de parabels. De joden zullen hem verwerpen. Dat brengt hem tot de kruisdood. Met het oog op de tussentijd tussen zijn Hemelvaart en Wederkomst heeft hij zijn Kerk, het nieuwe Godsvolk, gesticht. Die zal voor hem moeten „getuigenis" afleggen in heel de wereld, voor joden en heidenen (cfr Mc 13. 9-13 en par.).

Het Evangelie moet „verkondigd worden" (Mc 13. 10). De passieve vorm duidt erop dat ten slotte God zelf en niet de mensen handelend subject zijn bij het „verzamelen" der uitverkorenen. Maar tevens wijst de term „verkondigen" op actieve menselijke medewerking vanwege de volgelingen. De interpretatie van Jeremias, die het wil interpreteren als de proclamatie van de Messias door de engelen op het einde der tijden, gaat niet op (168).

Wanneer dan na de kruisdood alle „Voraussetzungen" vervuld zijn, wordt het geven van een missiebevel reeds a priori zeer waarschijnlijk. De facto treft men dit aan, wezenlijk identisch, aan het einde van de vier Evangelieverhalen en bij de aanvang van de Handelingen der Apostelen. Hoewel het onbegonnen werk is uit te maken welke van de vijf redakties de letterlijke weergave is van Jezus' eigen woorden spreekt veel toch ten voordele van de historische waarde van de Mattheustekst.

Missie betekent „das Ausrufen von der Botschaft des Evangeliums in einem begrenzten Gnadenzeit". En hiervoor is de Kerk verantwoordelijk. Met enige overdrijving zou men kunnen zeggen „Die Kirche ist eine Funktion der Mission, des Apostolates, nicht die Mission eine Funktion der Kirche". Hetgeen dan betekent: Eigenlijk „doet de Kerk niet" aan missieactiviteit, maar zij zelf „is" missie, d.i. door het getuigenis van God in haar wordt zij een levende greep van God naar de wereld.
Zij is de eschatologische daad van God, welke door de boden van Jezus Christus onder de leiding van de H. Geest in een begrensde genadetijd onder alle volkeren voltrokken wordt.

In aansluiting op onze kritiek op Margull zouden wij kunnen zeggen dat Bosch de katholieke kerkopvatting nog dichter benadert. Door de woordverkondiging welke haar werd toevertrouwd en door de actieve medewerking van de gelovigen aan de missiearbeid wordt de Kerk reeds gezien als heilsinstelling.

Evenals Margull komt B. er echter niet aan toe „wereldmissie" en de overige apostolaatswerken in hun specifiek onderscheid van elkaar te onderkennen. Hij ziet het Godsrijk in zijn aanvangsfase reeds gerealiseerd in de Kerk maar zij is volgens hem niet essentieel door Christus gewild als sacraal-hiërarchisch gestructureerde gemeenschap. Nog minder ziet hij dat de Kerk door de H. Geest, die haar bezielt, en door de uitoefening der hiërarchische sacramentenbediening, welke Christus haar toevertrouwde,

niet enkel het zichtbare maar ook het intrinsiek werkdadige orgaan is van het Godsrijk.

4. G. F. VICEDOM, professor in de zendingswetenschap aan de Augustana hogeschool te Neuendettelsau, leverde in „Basileia" een bijdrage over de „Selbstentfaltung des Evangeliums in der jungen Kirche". In het werk, dat wij nu bespreken, behandelt hij de „missieondernemingen", ook buiten het eigen cultuurmilieu en tot in Europa en Amerika toe, van de drie grote niet-christelijke wereldgodsdiensten: Hindoeïsme, Boeddhisme en Islam.

Het christendom is er niet in geslaagd meer dan kleine randgebieden van de niet-westerse wereld voor zich te winnen (de Islam-gebieden bleven zelfs volledig onberoerd) en nu gaat deze wereld tot de „tegenaanval" over.

De stichters zelf van Boeddhisme en Islam gaven een „missiebevel". De koloniale ontvoogding maakte ook de godsdienstige expansiekracht vrij. De kennismaking met het christendom bewees - zo is de eenstemmige affirmatie van de gekoloniseerde volkeren - de „ondeugdelijkheid" van het christendom voor de Oosterse landen. De christelijke missie kwam er niet toe „Westerse levenswijze" en „Evangelische Boodschap" van elkaar te onderscheiden.

Anderzijds was het dank zij deze langdurige confrontatie met het christendom dat deze drie godsdiensten ertoe gebracht werden aan zelfbezinning en zelfloutering te doen. Meerdere elementen van het christelijk ideeënbezit kwamen hen verrijken. Toch blijft het grondleggend verschil tussen de christelijke en de niet-christelijke godsdiensten bestaan. De fundamentele zonde van de mens is volgens het christendom erin gelegen gelijkvormig te willen worden aan God. Deze gelijkvormigheid geeft echter juist de wezensinhoud weer van Hindoeïsme en Boeddhisme. Dit blijkt o.a. hieruit dat enkel het christendom van ware „zonde" weet te spreken. Ook in de Islam is de „zonde" enkel een verkeerde gedraging, welke door de mens zelf weer kan worden goedgemaakt. Alleen het christendom erkent de noodzakelijkheid van een „Verlosser". Deze Verlosser is een God-mens. In het christendom, ook in de christelijke mystiek, wordt de mens niet „vergoddelijkt", autonoom en gelijk aan God. Door de „Verlossing" wordt hij integendeel wederom de echte „mens", begenadigd „schepsel" tegenover de Schepper en Heilsgod, die zich vol liefde over hem neerbuigt om hem tot zich te verheffen. De verschillende godsdiensten zijn dus niet evenwaardig. Wel hebben ze dit gemeenschappelijk dat zij allen uiting geven aan het heimwee van de van God losgescheurde mens naar hereniging met God.

Voor de christelijke godsdienst komt het erop aan het woord te vinden dat de ziel der volkeren aanspreekt. Deze woordverkondiging zal niet inslaan zo zij niet gedragen wordt door het voorbeeld van een leven dat Christus, en niet technische vooruitgang, sociale welvaartleer, of een politiek programma, tot middelpunt heeft. En even noodzakelijke voorwaarde is de ruggesteun van een werkelijk christelijke broederschap welke van al haar leden „persoonlijke deelname" eist aan het leven van de anderen. Deze drie elementen samen vormen het christelijk getuigenis. Een bijzonder belangrijke rol in de missiearbeid komt toe aan de „jonge missiekerken". Hierdoor

zal tevens op de missie niet langer het odium rusten van „Westerse expansie".

Het kan zijn dat Schr. hier en daar te vlug affirmeert en de drie niet-christelijke godsdiensten, welke hij behandelt, niet in al hun détails naar waarheid karakteriseert. Ieder nochtans zal ermede instemmen dat zijn algemene visie juist is én wat betreft de vernieuwde expansiekracht der niet-christelijke godsdiensten én wat betreft het enig geldende antwoord dat het christendom erop geven kan.

5. Het laatste werk dat wij hier bespreken bevat negen referaten, gehouden in het *Oecumenisch Instituut te Bossey* (Zw.) op een internationale studiebijeenkomst van predikanten en zendelingen met als thema: de apostolische bediening in de kerk van deze tijd. Het algemeen besluit van de besprekingen benadrukt de noodzakelijkheid van een vernieuwde kerk „which would be missionary in this world" (117), hetgeen dan tevens als noodzakelijke voorwaarde inhoudt dat de christenen zouden samenkomen „in one community, in which they can think and pray together, and from which they can go out" (131). De functie van „Churches, missions, schools, hospitals" moet herdacht worden in het licht van de waarheid dat de „substance" van een „missionary presence" van de Kerk gelegen is in het getuigen voor de wereld van Christus' dood en verrijzenis en van onze dood en transformatie in hem (13).

Charles C. West (U.S.A.), Associate Director van het Oecumenisch Instituut, geeft een bijbelse inleiding over het onderwerp en verzorgt ook de slotbeschouwingen. M. Cremer (Duitsland), T. Sihombing (Indonesië), David M. Paton (Groot Brittannië) schetsen de huidige situatie van de kerk in de wereld van West en Oost. Arend Th. van Leeuwen (Ned.) levert een interessante bijdrage over de moderne stromingen in de Islam. J. E. Lesslie Newbigin (Gr. Br.), vroeger bisschop van de geünifiëerde Church of South India en nu secretaris-generaal van de International Missionary Council, J. Bauw (Ned.) en H. R. Weber (Zwitserland) behandelen het thema meer speculatief.

Onze tijd kwam tot de herontdekking dat de Kerk in wezen missiekerk is. De Kerk is verantwoordelijk voor de wereld. Zij is niet „van" maar staat toch „midden in" de wereld. Het middelpunt van de mensengeschiedenis is de kruisdood van Christus, haar eindterm is „the final judgement and mercy of God" (121). God is aan het werk in de wereld. Maar ook de antichrist is aan het werk. En dit maakt voor een christen deze wereld tot een „scene of a conflict and a hope" (122).

De grenzen tussen „home missions or evangelism" en „foreign missions" lopen door elkaar. Het missieveld begint, waar we met niet-christenen te doen krijgen. Dit blijkt reeds uit het beeld dat we ons op grond van de Schrift kunnen opmaken van „the ministry and fellowship" van de eerste christenen in de apostolische tijd. Dit vernieuwde inzicht over de verhouding Kerk en missie en de verhouding Kerk en wereld in praktijk om te zetten is „an eschatological urgency" (13) voor de Kerk.

Het bundeltje is vooral interessant omdat het zo overtuigend aantoont

hoe het vernieuwde zendingsbegrip dat we in alle besproken werken aangetroffen hebben tegenwoordig in de I.M.C. en in de officiële oecumenische kringen gemeengoed geworden is en ook in de Angelsaksische wereld meer en meer instemming vindt. Men weet hoe Walter Freytag, waarmede deze missiologische kroniek inzette, op de bijeenkomst van de I.M.C. te Tambaram (bij Madras) in 1938 als voorzitter van de Duitse afvaardiging in een minderheidsnota, bij het officieel verslag gevoegd, toen reeds al deze vernieuwende gedachten naar voren bracht.

Leopoldstad

J. VAN TORRE, S.J.

MORAALPROBLEMEN

BIECHTVADER VAN SCRUPULANTEN *

Aan de reeds bestaande literatuur over de pastorele behandeling van scrupulanten zijn de laatste tijd verschillende publicaties toegevoegd. De meest recente en de meest waardevolle studie verscheen van de hand van A. SNOECK S.J.: *La pastorale du scrupule* [1], een tweetal artikelen waaraan ik dankbaar het een en ander ontleende. In een kort literatuuroverzicht, dat men op blz. 371 van genoemde studie aantreft, worden ook een aantal voordrachten opgesomd, die op het Congres te Ettal in 1955 gehouden werden en sindsdien gepubliceerd zijn. Drie dezer voordrachten wil ik met name vermelden, omdat zij over hetzelfde thema gaan dat in deze inleiding besproken wordt, nl. *Die seelsorgliche Behandlung von Skrupulanten* door J. GOLDBRUNNER [2]; *Skrupulosität, Gewissen und Verantwortung* door B. HÄRING C.ss.R. [3]; en *La pastorale et les scrupuleux* door N. MAILLOUX O.P. [4]. Lang niet alles, wat in deze voordrachten behandeld wordt, zal in de hier volgende, geheel op de praktijk gerichte beschouwingen ter sprake komen. Want mijn bedoeling is slechts te spreken over de taak van de „gewone" biechtvader t.a.v. scrupuleuze penitenten: de „gewone" biechtvader, d.w.z. de biechtvader die weliswaar over de nodige kennis en levenswijsheid beschikt, maar niet over enige deskundigheid op psychologisch, psychotherapeutisch of psychiatrisch terrein. Wie zich breder oriënteren wil, zij verwezen naar genoemde studies; hij zal dan tevens bemerken, dat ook op dit gebied wel enig meningsverschil bestaat, vooral als hij kennis neemt van het nogal radicale standpunt, dat GOLDBRUNNER inneemt [5].

WAT IS SCRUPULOSITEIT?

Het is gemakkelijker een scrupulant te herkennen dan nauwkeurig aan te geven, wat iemand tot scrupulant maakt. Wat is een scrupule, wat is scrupulositeit? In de moraalhandboeken vindt men nog steeds de definitie aangehaald, die reeds BUSEMBAUM uit de traditie overnam. „Scrupulus est inanis apprehensio, et hinc ortus timor et anxietas, alicubi esse peccatum, ubi non est" [6]. Diepzinnig is deze definitie zeker niet; ze is zelfs niet helemaal juist, voor zover ze nl. de „timor et anxietas" afhankelijk stelt van de „inanis apprehensio", terwijl in werkelijkheid de oorzakelijkheidsverhouding andersom ligt; maar ze legt in ieder geval sterke nadruk op het meest typerende element: angst voor zonde, waar geen zonde is. Letterlijk betekent „scrupulus": een klein puntig steentje, overdrachtelijk: bezwaar of bezorgdheid. De scrupule, waar de moraaltheologie over spreekt, wordt dan ook geken-

---

* Voordracht gehouden voor de „Katholieke Nederlands-Vlaamse Werkgroep voor Psychotherapie", te Turnhout op 14 december 1957. Bij de definitieve redactie van de tekst werd rekening gehouden met hetgeen in de discussie ter sprake kwam.

1) *NRTh* 79 (1957) 371-387, 478-493. Vgl. ook A. SNOECK S.J., *Biecht en pastoraal psychologie*, (*Bibl. voor Moraalpsychologie en Moraaltheologie*). Brugge, 1958, blz. 105-179.

2) *Anima* 11 (1956) 31-40.

3) *Anima* 11 (1956) 40-50.

4) *Supplément de la Vie spirituelle* 10 (1956) 425-439.

5) Van latere datum dan de voordracht, die hier wordt afgedrukt, is het artikel van H. GRATTON O.M.I., *Essai de psychologie pastorale sur le scrupule*, in: *Supplément de la Vie spirituelle* 12 (1959) 95-124. Zie ook G. HAGMAIER C.S.P. - R. W. GLEASON S.J., *Counselling the Catholic*, New York, 1959, pp. 145-173; *Obsession et scrupules*, in: *Cahiers Laënnec* 20 (1960) n. 2, blz. 3-78.

6) H. BUSEMBAUM S.J., *Medulla theologiae moralis*, (1645/50), liber I, tract. I, caput 3, resp. 1.

merkt door de angstige bezorgdheid te zullen zondigen of te hebben gezondigd, waar geen sprake is van zonde, resp. ernstig te zullen zondigen of te hebben gezondigd, waar hoogstens sprake is van lichte zonde. Het is echter niet zozeer de scrupule op zich genomen als wel de scrupulositeit, dat is de min of meer blijvende geneigdheid tot scrupules, die onze aandacht vraagt. Deze wordt door S. ALPHONSUS, in aansluiting bij BUSEMBAUM's definitie van de scrupule, aldus omschreven: „Conscientia scrupulosa est ea, quae ob levia motiva, absque rationabili fundamento (scrupulus enim est inanis apprehensio) saepe formidat de peccato, ubi revera non adest" [7]). Is het echter wel juist te spreken van een scrupuleus *geweten*, gelijk S. ALPHONSUS hier doet en met hem trouwens alle moralisten? Het antwoord op deze vraag zal ons in staat stellen nauwkeuriger aan te geven, wat iemand tot scrupulant maakt.

Onder geweten in eigenlijke zin verstaan de moralisten het oordeel over de zedelijke hoedanigheid van het eigen handelen, een oordeel dat het zedelijk handelen van ieder mens voorafgaat, begeleidt en volgt. Volgens velen, bij wier mening ik me gaarne aansluit, is dit „dictamen conscientiae" een ervaringskennis, d.w.z. een practisch oordeel dat door het verstand gevormd wordt onder wezenlijke en onmiddellijke afhankelijkheid van de wil. Het geweten in strikte zin is het spontane bewustzijn, waarin de mens de zedelijke hoedanigheid van zijn handelen ervarend kent. Natuurlijk kan de mens over zijn gewetensoordeel nadenken en aldus de verstandelijke inhoud daarvan nader beschouwen, analyseren en theoretisch rechtvaardigen; maar nooit zal hij reflecterend tot de laatste gronden van deze spontane ervaringskennis kunnen doordringen.

Anderzijds ondergaat het gewetensoordeel, dat door het practisch verstand gevormd wordt, de invloed van de theoretische inzichten, die de mens over het zedelijk leven heeft. Maar ook andere factoren, buiten het verstand gelegen, zijn van invloed op de vorming van het gewetensoordeel; factoren binnen de mens: zijn affecten, neigingen, hartstochten en andere psychische en somatische disposities, te veel en te verscheiden om op te sommen; factoren ook buiten de mens, niet minder belangrijk dan de zo juist genoemde. Uit de werkzaamheid van al die factoren is dan ook verklaarbaar, dat het geweten, ofschoon uit zichzelf een veilige gids, toch min of meer kan dwalen, schuldig of onschuldig.

Ook onder invloed van scrupulositeit kan het gewetensoordeel misvormd worden, maar dit hoeft niet per se te gebeuren. Integendeel, het opvallende bij scrupulanten is juist, dat zij gewoonlijk op een of andere wijze blijk geven nog steeds een gezond gewetensoordeel te bezitten. Hun geweten zelf is gezond, al komt het hier of daar op een dwaalspoor onder invloed van de scrupules, maar zij zijn niet in staat zich aan dat gezonde geweten te houden. Hun scrupules liggen op het niveau van het reflexieve denken, dat door een ziekelijke gesteltenis van de psyche tot twijfelen en piekeren gedrongen wordt, aldus het geweten belettend zijn normale functie in het leven van de mens uit te oefenen. Want al is het geweten zelf gezond, de ziekelijke gesteltenis van de psyche is bij machte de gewetensfunctie terug te dringen, zozeer zelfs dat de scrupulant meer door zijn angsten dan door zijn geweten geleid wordt.

Het geweten, als de spontane activering van de ingeboren aanleg tot zedelijke beoordeling van het eigen handelen, kan niet scrupuleus zijn. „A vrai dire le scrupule, tout en se référant constamment à la conscience, n'est pas un phénomène de la conscience!", schreef Pater SNOECK zeer terecht [8]). En het feit, dat het gewetensoordeel onder invloed van scrupules misvormd kan worden, levert geen argument op om het geweten zelf scrupuleus te noemen - tenzij men aan de term „geweten" een veel ruimere betekenis toekent dan hier geschiedt. M.i. is het daarom veel juister te spreken van een scrupuleuze mens dan van een scrupuleus geweten. De ervaring bevestigt dit alles. De scrupulant immers is zich in zijn geweten terdege bewust van de ongegrondheid van zijn scrupules („inanis apprehensio", zegt de traditie), maar dit gezonde gewetensoordeel gaat min of meer schuil onder de angsten en twijfels, die soms met obsederend geweld zijn geest bestormen. „Ik ben bang

---

7) S. ALPHONSUS MARIA DE LIGORIO, *Theologia moralis*, (ed. GAUDE), liber I, tract. I, caput 1, n. 11.

8) *A.c.*, in: *NRTh* 79 (1957) 374.

dat..." is de typische zelfbeschuldiging van de scrupulant, wiens geweten hem waarlijk niet in twijfel zou laten als hij werkelijk schuldig zou zijn! Het is de angstige onzekerheid in het reflexieve denken, waardoor de scrupulant gekenmerkt wordt, zoals S. IGNATIUS in zijn tweede regel over de scrupules zo duidelijk aangeeft: „toch voel ik me daarbij ongerust, in zover ik namelijk twijfel en in zover ik niet twijfel. Dit nu is een echte scrupel" [9]). Een gezonde mens daarentegen wordt door eventuele twijfels niet in verwarring gebracht, terwijl hij gewoonlijk onmiddellijk zeker weet of hij al dan niet schuldig is.

SOORTEN VAN SCRUPULANTEN

Scrupulositeit is derhalve een ziekelijke gesteltenis van de psyche, die de mens drijft tot angstig twijfelen over de zedelijke hoedanigheid van zijn handelen, met name of hij al dan niet (zwaar) gezondigd heeft resp. zondigen zal met dit of dat te doen. Het is dan ook begrijpelijk, dat er zich onder de scrupulanten verschillende typen bevinden, al naargelang de aard van de ziekelijke gesteltenis die aan hun scrupules ten grondslag ligt. Niet iedere scrupulant lijdt aan een dwangneurose! Eerder schijnt de ervaring er op te wijzen, dat het merendeel der scrupulanten niet onder deze psychiatrische categorie is onder te brengen. Met behulp van enkele eenvoudige gegevens uit de psychiatrie wil ik trachten de voornaamste typen enigszins te omschrijven, zonder de minste pretentie van wetenschappelijkheid of volledigheid.

Belangrijk lijkt mij op de eerste plaats het onderscheid tussen wat ik zou willen noemen dwangneurotische en psychasthene scrupulanten. In de psychiatrie is dwangneurose een tamelijk goed omschreven ziektebeeld, maar hetzelfde kan niet gezegd worden van de psychasthenie [10]). Als ik me niet vergis zou men het ziektebeeld, dat JANET aldus benoemd heeft, kunnen karakteriseren als een zich niet kunnen verzetten tegen een min of meer toevallig opkomende angst of dwang of betekenisloze voorstelling, tengevolge van een te lage „tension psychologique". Hoe men ook over het begrip psychasthenie moge denken, in de praktijk is het hier bedoelde onderscheid tussen dwangneurotische en psychasthene scrupulanten goed bruikbaar. Er zijn inderdaad scrupulanten, die als het ware van de ene scrupule in de andere vallen: mensen, die over alles en nog wat tobben, nu eens over dit punt, dan weer over iets anders, zonder veel diepgang en zonder de verbetenheid zou ik haast zeggen van de dwangneuroticus. Deze psychasthene scrupulanten zijn betrekkelijk gemakkelijk over een scrupule heen te helpen, maar even gemakkelijk komen zij in een andere scrupule terecht; werkelijke genezing ziet men zo goed als niet. Dwangneurotische scrupulanten daarentegen bijten zich vast in hun scrupules, bouwen ze systematisch uit, stappen niet licht van het ene terrein over naar het andere, maar houden taai vast aan de scrupules, die zich eenmaal in hun geest hebben vastgezet. Gewoonlijk zijn hun scrupules beperkt tot enkele aspecten, soms zelfs tot één enkel aspect van het zedelijk leven, maar daarin zijn zij bijzonder vasthoudend. Een dwangneurotische scrupulant, voor wie het nuchter-zijn vóór de H. Communie het grote probleem was, zal zijn scrupules niet kwijt zijn nu de regeling van het ieiunium eucharisticum zo veel vereenvoudigd is: hij zou desnoods op dit punt angstvallig kunnen blijven als heel het ieiunium eucharisticum zou worden afgeschaft! Men zal deze scrupulanten dan ook moeilijker over hun scrupules kunnen heenhelpen dan de psychasthenen, ofschoon hun kansen op genezing gunstiger liggen dan die van laatstgenoemden.

Om niet al te onvolledig te zijn vermeld ik nog twee andere typen, die enige gelijkenis vertonen met de dwangneurotische resp. de psychasthene scrupulanten, nl. de anankastische en de licht-debiele scrupulanten. De scrupulositeit van anankastische psychopathen lijkt inderdaad op die van dwangneurotici, maar is toch van geheel andere aard: ze is veel meer te wijten aan een psychopathische aanleg dan aan een neurotische ontwikkeling in de persoonlijkheid; haar prognose is uitermate ongunstig. De licht-debiele scrupulanten daarentegen vertonen een zekere gelijkenis met de psychasthenen, maar toch slechts uiterlijk: in werkelijkheid is hun scrupulositeit meer het gevolg van gebrekkige verstandelijke ontwikke-

---

9) *Geestelijke Oefeningen*, n. 347, vertaling J. TESSER S.J., Den Bosch, 1953.
10) Vgl. E. A. D. E. CARP, *De neurosen*, Amsterdam, ^{2}1939, blz. 44.

ling dan van tekort aan „tension psychologique"; ook hier is de prognose zeer ongunstig.

Een geheel ander beeld vertonen de scrupules, die een symptoom zijn van een endogene depressie. De gewetensangsten, waardoor sommige lijders aan endogene depressie gekweld worden, staan geheel en al in het teken van de depressie: ze worden beleefd met de heftigste schuldgevoelens, die in generlei proportie staan tot de inhoud van de scrupules zelf; een disproportie, die men bij andere scrupulanten zelden in die mate aantreft. Zij lijden eigenlijk meer aan een vitale depressie dan aan scrupulositeit, al uit zich hun depressie dan ook in de vorm van scrupules. Het lijden van deze scrupulanten is bijzonder zwaar, maar men kan hen troosten met een hoopvolle verwachting voor de toekomst. De endogene depressie heeft immers in vele gevallen een gunstige prognose: is de depressie voorbij, dan zijn ook de scrupules verdwenen. - Mutatis mutandis geldt het een en ander ook voor scrupules, die de uiting zouden zijn van andere depressies.

Tenslotte noem ik nog de scrupules, waaraan niet weinige mensen gaan lijden op hun oude dag. Ze vormen eigenlijk geen groep op zich, die men naast de vorige groepen zou kunnen plaatsen. Ze zijn een symptoom van een zekere aftakeling, waarbij ofwel een reeds aanwezige dispositie tot scrupules gemakkelijk naar boven komt, ofwel een enigszins depressieve stemming gemakkelijk tot piekeren en dubben leidt. Toch verdienen deze scrupules afzonderlijk vermeld te worden, omdat ze één ding gemeen hebben: ze zijn niet te genezen, alleen maar te lenigen. Bovendien krijgt de priester in verband met het stijgend aantal bejaarden steeds meer met deze scrupules te maken.

Het voorafgaande overzicht is natuurlijk niet bedoeld als een soort handleiding voor biechtvaders om een diagnose te kunnen vaststellen. Daarvoor is het overzicht te onvolledig en te oppervlakkig; en bovendien is het stellen van een diagnose helemaal niet de taak van de biechtvader. Toch kan de priester wel iets doen met de gemaakte onderscheidingen. Een beetje kennis van de psychiatrie, niet meer dan in een normale priesteropleiding verkregen dient te worden, is voldoende om ze te verstaan; en met behulp van deze distincties kan de priester wat meer inzicht krijgen in de onderlinge verschillen, die zijn scrupuleuze penitenten vertonen. Overigens leert ook de ervaring hem wel, dat hij niet alle scrupulanten over één kam kan scheren. En als hij wat feeling heeft voor psychische storingen, zal hij als vanzelf enkele soorten van scrupulanten gaan onderscheiden, ook al weet hij weinig of niets van hetgeen de psychiatrie daaromtrent leert. Hoe dan ook, het komt er maar op aan dat de biechtvader er zich terdege van bewust is, dat niet alle scrupulanten hetzelfde beeld vertonen en dat bijgevolg zijn houding tegenover en zijn taak ten opzichte van scrupuleuze penitenten niet altijd dezelfde kan zijn. Laat mij trachten die houding en die taak wat nader te omschrijven.

HET EERSTE CONTACT

Gelijk gezegd, het is niet moeilijk een scrupuleuze penitent te herkennen, al zal de ene biechtvader een fijner gevoel daarvoor hebben dan de ander. Ook het onderscheiden van echte en voorgewende scrupulositeit is geen ernstig probleem: de ervaren biechtvader zal niet gemakkelijk misleid worden door de zg. scrupules, die hysterische persoonlijkheden wel eens voorwenden om de aandacht van de priester op zich te vestigen, want reeds de intonatie verraadt de onechtheid van hun gewetensbezwaren. De echte scrupulant herkent men vrijwel onmiddellijk. Wat kan de biechtvader doen om hem over zijn moeilijkheden heen te helpen of althans zijn leed te verlichten? Hij is weliswaar geen psychiater of psychotherapeut, en moet dat ook niet willen zijn, maar juist als biechtvader kan hij wel degelijk iets bereiken, dikwijls zelfs meer dan eerstgenoemden.

Hij moet in ieder geval beginnen met de penitent de gelegenheid te geven zich rustig uit te spreken en zijn hart te luchten. Door goed te luisteren wint de biechtvader het vertrouwen van de penitent, terwijl hij zelf tevens een beter idee krijgt omtrent de soort van scrupulant, die hij voor zich heeft. Nu zal de eerste ontmoeting met een scrupulant gewoonlijk plaats hebben in de biechtstoel, en dit benauwde hokje is voor velen niet de geschikte plaats om zich rustig uit te spreken. Dan late de priester de penitent een keer naar

de spreekkamer komen, vooral als hij meent een moeilijker geval voor zich te hebben; maar lang niet allen hebben daar behoefte aan, terwijl ook de priester dikwijls voldoende op de hoogte komt door datgene, wat hij in de biechtstoel verneemt. Hoe dan ook, de biechtvader zal meestal vrij spoedig, somtijds pas na langere tijd, een duidelijk beeld krijgen van de toestand, waarin de penitent verkeert, zodat hij aangepaste leiding kan gaan geven. Van meet af aan zal hij iedere scrupulant met veel liefde en geduld, maar vooral met volkomen rust en zekerheid tegemoet moeten treden. Liefde en geduld moet de biechtvader zeker weten op te brengen, hoe moeilijk dit soms ook valt; maar fouten in dit opzicht zijn voor de penitent minder nadelig dan een tekort aan rust en zekerheid. De biechtvader, die áls biechtvader scrupuleus of zelfs maar onzeker is, kan scrupulanten geen geschikte leiding geven, want zijn aarzelingen zullen een averechtse uitwerking hebben op de penitent. De scrupulant immers zoekt vóór alles steun bij zijn biechtvader: iedere weifeling van zijn kant, ieder terugtrekken of rechtzetten van wat vroeger beweerd is, kortom ieder meegaan met de angstige onzekerheid waarin de penitent verkeert, werpt hem weer terug op zichzelf en ontneemt hem juist datgene, waaraan hij het meest behoefte heeft. Bovendien moge de biechtvader er op bedacht zijn, dat scrupulanten zeer scherpzinnig kunnen zijn, vooral scrupulanten van het dwangneurotische type. Deze trachten somtijds de biechtvader als het ware vast te zetten met listige vragen of subtiele hypothesen, hem bijna dwingend een uitspraak te doen waardoor zij weer in nieuwe scrupules terecht komen. Scrupulanten kunnen het de biechtvader lastig maken! Een penitent, die met de dwanggedachte zit alles te moeten biechten en nooit volledig te biechten, terwijl hij in werkelijkheid niets behoeft te biechten omdat hij nooit enig kwaad van betekenis doet, stelt op een goede dag aan zijn biechtvader de vraag: „maar áls ik werkelijk groot kwaad zou doen, dan moet ik dat toch biechten?" In abstracto zou het antwoord natuurlijk bevestigend moeten luiden, maar in concreto heeft men alle kans dat een bevestigend antwoord de penitent alleen maar versterkt in zijn ongegronde angsten t.a.v. de integritas confessionis. De biechtvader moet de situatie aanvoelen en in een gegeven geval rustig durven zeggen: „neen, U hoeft niets te biechten, nooit en nimmer", omdat zo alleen het juiste antwoord gegeven wordt op de gestelde vraag, die niet zocht naar een abstracte waarheid maar naar een concreet houvast. Men lette wel op de veronderstelling, waarvan dit voorbeeld uitgaat, dat de biechtvader er nl. zeker van is, dat de scrupulant in kwestie nooit enig kwaad van betekenis doet.

LEIDING GEVEN VOOR HET BIECHTEN

Wanneer de biechtvader, nadat het eerste contact gelegd is, de leiding van een scrupulant op zich neemt, is zijn eerste taak de penitent richtlijnen te geven omtrent het biechten. Voor vele scrupulanten immers ligt juist in het biechten één van de grootste moeilijkheden: en het behoort vanzelfsprekend tot de taak van de priester, zijnde de bedienaar van dit sacrament, de scrupulant over deze moeilijkheden heen te helpen of althans hem in staat te stellen dit sacrament met niet al te veel bezwaar te ontvangen. De door zijn angsten gekwelde scrupulant heeft leiding nodig, en de biechtvader is de aangewezen persoon om deze leiding te geven.

De biechtvader beginne met een streep te zetten onder het verleden, dikwijls zo radicaal dat hij onder geen beding de penitent de gelegenheid geve daarop terug te komen, in andere gevallen met de beperking „tenzij U zeker weet, dat een zeker begane doodzonde zeker nog niet gebiecht is". Nochtans dient hij te bedenken, dat zekerheid een moeilijk hanteerbaar begrip is voor scrupulanten! Zelfs verklaringen als „tenzij U zo zeker bent als $2 \times 2 = 4$" of „tenzij U er een eed op kunt doen", zijn in vele gevallen ongeschikt, omdat de penitent dan begint te dubben, of hij wel zo zeker is als $2 \times 2 = 4$ enz. Zodra dit gevaar dreigt, aarzele de biechtvader niet het verleden zonder meer af te sluiten.

Vooral echter voor de toekomst moet de biechtvader eenvoudige richtlijnen aangeven, om het biechten niet tot een voortdurende bron van scrupules maar tot een heilzame praktijk te maken. Dit vraagt nadere toelichting. In het algemeen lijkt het mij wenselijk, dat scrupulanten op regelmatige tijden (eens in de maand, eens in de veertien dagen, eens in de week) te biechten gaan bij een vaste biechtvader. De penitent moet zich aan die regel-

maat houden, geen gelegenheid krijgen om tussentijds te komen biechten (tenzij bij hoge uitzondering), en vooral niet telkens naar andere biechtvaders lopen. Op dit laatste punt moet de biechtvader somtijds met alle kracht insisteren, want scrupulanten, die telkens van biechtvader veranderen, zijn natuurlijk niet te helpen. In dit verband moge ik de aandacht vestigen op een aspect, dat ook voor al hetgeen volgen gaat van belang is. Afgezien van het opleggen van een penitentie heeft de biechtvader zijn penitenten eigenlijk niets te gebieden of te verbieden; wel kan en moet hij zijn biechtelingen wijzen op de plichten, die objectief op hen rusten, eventueel deze plichten met kracht urgeren; maar uit eigen gezag iets opleggen kan de biechtvader niet. Deze algemene regel geldt zonder twijfel ook t.a.v. scrupuleuze penitenten. Nochtans hebben deze een vaste leiding nodig om, voor zover mogelijk, uit hun angstige onzekerheid te geraken. Autoritair optreden, een „er boven op gaan zitten", het behandelen van de penitent als een onmondig kind: dit alles is ook hier volkomen misplaatst. Maar de vaste leiding moet voor de scrupulant een voelbare steun zijn; en daartoe is het wel eens nodig zijn richtlijnen min of meer te gieten in de vorm van een gebod of verbod. Bij het leiding geven aan scrupulanten is het één van de delicate punten hierin het juiste midden te vinden tussen een te veel en te weinig: met een te weinig zou men de penitent met zijn scrupules laten zitten, met een te veel zou men hem ondanks alle goede bedoelingen toch niet vooruit helpen. Alleen een fijn aanvoelen van het individuele geval kan hier de weg wijzen.

Maar laat mij weer terugkeren naar het regelmatig biechten van scrupulanten. Is dat altijd wenselijk? Er zijn zeker gevallen, waarin het beter is de penitent een tijdlang helemaal niet te laten biechten: „la prestation positive de la confession, *du moment où elle devient dommageable au niveau même de la vie religieuse,* doit être tout simplement abandonnée", zegt Pater SNOECK terecht in zijn reeds aangehaalde studie [11]). Maar naar mijn mening is deze radicale maatregel in de praktijk slechts zelden nodig, mits de biechtvader er op werkt de belijdenis in goede banen te leiden. De penitent moet leren zich in zijn belijdenis te beperken tot die gebieden, waarop hij niet angstvallig is; niet zelden zal hij zijn belijdenis tot enkele algemene zinnen, eventueel zelfs tot één algemene formule moeten reduceren. Het besef, dat de biechtvader toch van al zijn scrupules op de hoogte is, kan het de penitent gemakkelijker maken aldus te biechten. Gewoonlijk zal het toch wel enige moeite kosten hem daartoe te brengen, vooral als de penitent meer tot het psychasthene type behoort. Toch blijve de biechtvader er naar streven, met veel goedheid en geduld, ook al is het resultaat niet altijd even schitterend. In ieder geval geve hij de penitent geen kans zijn scrupules uit te leven in de belijdenis. Met rustige maar vaste hand houde hij hem aan de eenmaal gemaakte afspraak, en late zich niet van de wijs brengen als de penitent telkens weer tracht zich daaraan te onttrekken. Hij mag wel een enkele keer de teugels even vieren, want een al te strakke leiding is ook hier uit de boze, maar dit moet toch een uitzondering blijven op de regel; en in sommige gevallen is het beter geen uitzondering toe te staan. Kortom, de penitent moet leren zich met vertrouwen over te geven aan de leiding van zijn biechtvader, die voor deze wijze van biechten de verantwoordelijkheid draagt en dragen kan, beter dan de scrupulant zelf die door zijn angsten maar in verwarring geraakt. - Terloops merk ik nog even op, dat ook het gewetensonderzoek sterk gereduceerd, eventueel geheel nagelaten moet worden.

Onder deze voorwaarden heeft het regelmatig biechten een heilzame invloed op heel de levenshouding van de scrupulant. Niet alleen langs de weg der psychologische beïnvloeding, maar ook en vooral door de kracht van het sacrament zelf. De biechtvader moge dan geen psychotherapeut zijn, hij is meer dan dat, juist in de biechtstoel waar zijn „ego te absolvo" een vrijspraak betekent namens Christus, een mededeling van vrede zoals geen menselijk woord verschaffen kan. In uiterste gevallen kan het nodig zijn de biecht een tijdlang niet toe te staan, wanneer dit nl. de enige weg schijnt te zijn om de penitent te brengen tot een enigszins gezonde vorm van belijdenis. Maar in alle andere gevallen zou ik de scrupulant niet gaarne beroven van de sacramentele genade, die weliswaar geen wonderen van genezing bewerkt, maar toch niet nalaat de penitent te troosten, te sterken en te kalmeren.

---

[11]) *A.c.,* in: *NRTh* 79 (1957) 490.

Niet alleen de belijdenis maar ook het berouw is voor vele scrupulanten een probleem. „Heb ik wel voldoende berouw?" De biechtvader kan hen zeker geruststellen, want voldoende berouw is altijd wel aanwezig; maar tevens vestige hij hun aandacht op andere punten, waaromtrent zij gemakkelijker berouw kunnen verwekken zonder door scrupules gehinderd te worden, b.v. tekort aan liefde tot God. In sommige gevallen bestaat het gevaar, dat de scrupulant de biecht louter gebruikt als een soort psychisch sedatief, zodat zelfs de geldigheid van het sacrament in het gedrang zou raken; dan is dit een reden te meer om de persoon in kwestie een tijdlang niet tot de biecht toe te laten. Maar meestal hoeft men daar niet bevreesd voor te zijn. Het biechten van scrupulanten vertoont wel een zekere magische inslag, maar het zijn toch meestal ook bovennatuurlijke factoren, die hen er toe brengen dit sacrament te ontvangen. Men onderschatte niet de werkzaamheid van geloof en genade in deze psychisch zo gekwelde mensen.

LEIDING GEVEN VOOR HET DAGELIJKS LEVEN

De tweede taak, die op de biechtvader rust, is het leiding geven voor het dagelijks leven. Er zijn wel scrupulanten, die zich alleen maar achteraf bezorgd maken over hetgeen gebeurd is, voornamelijk in verband met de biecht; maar velen tobben zich ook af over vermeende zonden en vermeende plichten in de toekomst: is dit of dat wel geoorloofd, is dit of dat geen plicht? - terwijl er in werkelijkheid van zonde en plicht geen of vrijwel geen sprake is. Onder leiding van de biechtvader moeten zij leren zich van hun scrupules niets aan te trekken en zich te gedragen als werden zij niet door al die angsten gekweld. Dat is gemakkelijker gezegd dan gedaan! Met veel geduld zal de biechtvader moeten proberen hen daar langzamerhand toe te brengen; en dikwijls zal hij tevreden moeten zijn met gedeeltelijk resultaat. Hoe moet hij daarbij te werk gaan?

Scrupules willen weerleggen met argumenten en redeneringen heeft geen zin, want ze zijn van irrationele oorsprong en dus voor verstandelijke weerlegging niet vatbaar. Voor zover scrupules mede zouden berusten op een of andere foutieve opvatting, dient deze natuurlijk rechtgezet te worden aan de hand van een korte uitleg. Maar voor het overige onthoude de biechtvader zich zoveel mogelijk van alle rationele overwegingen, want deze zijn alleen maar geschikt om nieuwe stof tot scrupules op te leveren. Hij trede vooral niet in discussie met de penitent! Korte en klare antwoorden helpen veel beter dan praten en redeneren.

Vervolgens moet de biechtvader aan scrupuleuze penitenten zeer eenvoudige en zeer algemene leefregels meegeven. Geen programma's, vooral niet op schrift, maar enkele ondubbelzinnige richtlijnen, afgestemd op het individuele geval. Aan alle scrupulanten kan men veilig zeggen, dat zij alles mogen doen wat niet onmiddellijk en evident zonde is, en alles mogen laten wat niet onmiddellijk en evident plicht is. Maar velen hebben daar weinig steun aan en maken van die onmiddellijke evidentie weer een nieuw object van scrupules. Zelfs de regel „zodra U aarzelt, bent U vrij om te doen of te laten wat U wilt", helpt lang niet altijd. Dan mag de biechtvader gerust zoeken naar meer categorische uitspraken, mits hij maar delicaat zij in zijn woordkeuze en de penitent niet kwetst in zijn rechtmatig zelfrespect. Af te keuren is reeds daarom een uitspraak als deze: „U kúnt geen zonde doen" of „U kúnt geen doodzonde doen", want daarmee dient men hun een zware morele klap toe. Daarentegen kan men tegen de meeste scrupulanten gerust zeggen: „U doet geen doodzonde", of „U kunt altijd te communie gaan". In bepaalde gevallen hoeft de biechtvader niet bevreesd te zijn uitspraken te doen, die uit hun verband gerukt een dwaasheid zouden zijn, maar die voor deze scrupulant een stevig houvast betekenen. Zo zou men tegen iemand, die door rechtvaardigheidsscrupules gekweld wordt, glimlachend kunnen zeggen: „zolang U de kluis van de Nederlandse Bank niet leeghaalt, hoeft U zich geen zorgen te maken"; tegen een restitutie-scrupulant: „U hoeft nooit te restitueren"; tegen een ander: „U hoeft nooit iemand te vermanen"; tegen weer een ander: „gaat U maar rustig uw gang; wat U doet, is goed" enz. Dit alles veronderstelt natuurlijk, dat men zijn penitenten goed kent en niet bevreesd hoeft te zijn voor misbruik van dergelijke uitspraken. Bij verreweg de meeste scrupulanten bestaat dit gevaar gelukkig niet: ze zijn alleen maar bang voor zonde en doen

in werkelijkheid niets, wat op misbruik zou kunnen lijken; voor hen kunnen dergelijke richtlijnen een steun zijn om zich van hun scrupules niets aan te trekken. Maar er zijn er ook, die van de ene kant weliswaar door scrupules gekweld worden, van de andere kant echter op hetzelfde of op een ander terrein wél min of meer ernstige fouten begaan, althans objectief (de subjectieve verantwoordelijkheid zal dikwijls wel verminderd zijn, maar deze kwestie laten wij hier rusten). Dan moet de biechtvader wel onderscheid maken, hetgeen t.a.v. scrupulanten altijd een delicate onderneming is. Hij zal zich moeten beperken tot zeer eenvoudige en heldere distincties, om enerzijds niet toe te geven aan de scrupulositeit en anderzijds de penitent geen vrijbrief in handen te geven. In dit opzicht kunnen scrupulanten het de biechtvader somtijds bijzonder moeilijk maken. Pater SNOECK geeft daarvan enkele voorbeelden: „Une autre situation délicate se présente lorsque le scrupuleux, sujet à des accès d'humeur durant le traitement du médecin, met le directeur à l'épreuve en lui soumettant coup sur coup des cas-limite qui se seraient produits. Il s'ingénie à présenter les choses sous un angle tel, que les larges directives, destinées à lui former la conscience, semblent plutôt le porter à des excès de conduite. D'autre part, on a parfois l'impression que le scrupuleux veut avoir carte blanche, et cherche à se décharger de toute responsabilité morale. Dans ce cas il ne peut être question que le directeur hésite: son devoir est de résister à la tendance spontanée qui le porte à nuancer ses principes, ce qui déclencherait chez le pénitent une serie interminable de pseudo-distinctions. Tout en réaffirmant hardiment les principes, le directeur attirera l'attention du scrupuleux sur l'importance de la sincérité intérieure: le scrupuleux, comme tout homme, est tenu d'observer ce que la conscience spontanée, antérieure à toute réflexion, inspire comme ligne de conduite" [12]).

Een van de problemen, waarmede wel bijna alle scrupulanten te kampen hebben, is begrijpelijkerwijze het communiceren. Zij laten zich gemakkelijk door hun angsten weerhouden te communie te gaan; en áls zij die angst overwinnen, dan bestaat hun voorbereiding dikwijls meer uit gewetensonderzoek dan uit gebed. Ook hieromtrent geve de biechtvader eenvoudige regels, geheel in de geest van het voorafgaande: geen gewetensonderzoek, rustig te communie gaan alle scrupules ten spijt - behoudens natuurlijk die gevallen, waarin werkelijk groot kwaad begaan zou zijn. Al kan de biechtvader de penitent niet verplichten, hij mag gerust enige drang uitoefenen op het communiceren. Het gevaar bestaat immers, dat scrupulanten aan hun angsten toegeven en door toe te geven steeds meer bevreesd worden om te communiceren. De biechtvader helpe hen daar overheen, zonder nochtans te dwingen of te veel ineens te vragen. Er zijn b.v. scrupulanten, voor wie het communiceren op zon- en feestdagen bijzonder bezwaarlijk is, terwijl ze op andere dagen gemakkelijker over hun moeilijkheden heenstappen. De biechtvader houde daar rekening mee, in de hoop hen geleidelijk aan verder te brengen.

POSITIEVE VORMING TOT EEN GEZONDE LEVENSHOUDING

Hetgeen tot nu toe gezegd is omtrent de leiding van scrupulanten, vertoont een zekere overeenkomst met wat van psychotherapeutische zijde als suggestief-sedatieve methode zou worden bestempeld. En inderdaad maakt de priester, die scrupulanten aldus leiding geeft, gebruik van eenvoudige psychologische middelen om hen te kalmeren en althans gedeeltelijk te bevrijden uit de greep, waarin een angstige psyche hen gevangen houdt. Toch doet de priester meer dan dat! Want deze psychologische beïnvloeding is opgenomen in de verhouding biechtvader-penitent en het is juist áls biechtvader, dat de priester zijn scrupuleuze penitenten een steun kan verlenen, die het niveau van de psychologische beïnvloeding te boven gaat. Maar bovendien moge de biechtvader ook op meer positieve wijze trachten te bereiken, dat de scrupulant zich vrijer zal gaan bewegen, door hem nl. op te voeden tot een gezondere levenshouding, zodat hij zelf van binnen uit zijn scrupules min of meer te boven zal komen, niet alleen steunend op de geruststellende invloed van de biechtvader. Een enkel woord over deze „heropvoeding".

Op de eerste plaats is het nuttig de scrupulant enig inzicht bij te brengen in het zieke-

---

12) *A.c.*, in: *NRTh* 79 (1957) 485.

lijke van zijn toestand, mits dit geschiedt op aangepaste wijze en in milde termen. Men spreke b.v. niet van abnormaal of psychisch belast; maar gerust kan men tegen een scrupulant zeggen, dat zijn scrupules een gevolg zijn van nervositeit, gespannen zenuwen, een zekere zwaarmoedigheid e.d. Bij scrupulanten van het dwangneurotische type zou men wat nader kunnen ingaan op hun ongezonde houding tegenover het leven. Deze toch zijn, zonder het zelf te weten, voortdurend op zichzelf geconcentreerd; onbewust zoeken ze veel meer zichzelf te vervolmaken dan God te behagen; terwijl ze wegens hun narcistische instelling dikwijls niet zien, hoezeer ze op andere terreinen tekort kunnen schieten. Men mag hun daarvan geen verwijt maken, maar wel kan men trachten hun ogen te openen voor de verwrongen houding, die zij tegenover het leven innemen, om hen te confronteren met de werkelijkheid waaraan zij zich onbewust onttrekken. Als men er in slaagt hen te brengen tot een meer positieve overgave aan God en tot een meer positieve toewijding aan hun levenstaak in gezin, werkkring e.d., dan is een belangrijke stap gezet in de richting van genezing. Een dergelijk gesprek veronderstelt evenwel, dat men een goed inzicht heeft in de toestand van de scrupulant. Wie zich niet zeker voelt, blijve er beter van af, want anders loopt men gevaar stukken te maken in plaats van iets op te bouwen. Daarom ligt hier wel een speciale taak voor priesters, die op psychologisch of psychotherapeutisch terrein deskundig zijn, want de „gewone" priester staat hier dicht bij de grens van zijn kunnen.

Op de tweede plaats zou de biechtvader met de scrupulant kunnen spreken over bepaalde thema's uit het zedelijk-godsdienstig leven, om hem daardoor te helpen een gezondere houding tegenover het leven aan te nemen. Pater SNOECK geeft in zijn artikel [13]) een aantal van die thema's aan en werkt ze ook kort uit: christelijk leven, Gods goedheid, vertrouwen op Gods barmhartigheid, nederigheid, het verschil tussen zonden en scrupules, het gebed, de geboden van de kerk, enz. De spreekkamer leent zich wel het beste voor dergelijke onderhoudjes, maar ook in de biechtstoel kan de priester met vrucht een of ander thema ter sprake brengen, al naargelang de gesteltenis van de penitent dit met zich mede brengt. Dit geven van een „puntje" vraagt toch wel enige tact, want de penitent mag niet de indruk krijgen, dat de biechtvader met een of andere slagzin zijn scrupules weerleggen wil of hem met nieuwe beschuldigingen te lijf wil gaan. Wat dit laatste betreft: men mag scrupulanten zo maar niet beschuldigen van gebrek aan nederigheid of gebrek aan Godsvertrouwen, noch minder het doen voorkomen dat daarin vooral de oorzaak van hun scrupules gelegen zou zijn. Nederigheid en Godsvertrouwen zijn ongetwijfeld gunstige voorwaarden om scrupulositeit te boven te komen; maar daaruit volgt niet, dat scrupulanten in dit opzicht meer tekort schieten dan anderen, en zeker niet dat hun ziekelijke toestand min of meer aan dergelijke tekorten te wijten zou zijn. Men hoort wel eens het tegendeel beweren, ook door scrupulanten zelf; m.i. ten onrechte, althans in het algemeen. Scrupulanten zijn psychische patiënten, voor wie nederigheid en Godsvertrouwen uitermate belangrijke deugden zijn, maar die daarom nog niet in bijzondere mate behept zijn met de tegenovergestelde ondeugden. Men wachte zich dus voor uitspraken als deze: „Uw grote fout is gebrek aan nederigheid", „als U maar meer Godsvertrouwen had, zouden die scrupules vanzelf overgaan" - want dat zijn simplismen, waarmede men deze mensen onrecht doet. Zonder enig gevaar daarentegen kan men scrupulanten voorhouden, dat zij hun angsten mogen zien als hun aandeel in het kruis van Christus, want deze houding van geloof zal hun leed verlichten en hun spanningen verminderen. Aldus ook Pater SNOECK: „Ce dernier thème nous permet d'entrer de plain-pied dans la situation du pénitent: sa maladie est sa croix à lui, qu'il a à assumer et à porter. Sa scrupulosité - quelle qu'en soit la cause - lui impose une tâche concrète: mettre tout en oeuvre pour se dégager de son mal. Là où ses efforts n'aboutiraient pas entièrement, il aurait à porter l'épreuve en chrétien: ne pas nier la souffrance, - ne pas s'y perdre non plus; mais s'en distancer. Mystère dont le sens ne se révèle qu'à celui qui s'est longuement agenouillé devant le crucifix. Cette prise de distance de soi-même et de ses angoisses constitue déjà à elle seule un pro-

---

[13]) *A.c.*, in: *NRTh* 79 (1957) 482-484.

grès énorme: c'est l'humour chrétien, qui voit les choses dans leur relation à l'unique nécessaire, à la Rédemption perpétuellement à l'oeuvre dans l'Eglise du Christ" [14]).

RESULTATEN

Welke resultaten mag de biechtvader van zijn pastorele bemoeienissen met scrupulanten verwachten? Dat is afhankelijk van verschillende factoren. In het algemeen kan men wel zeggen, dat hij meer kansen op succes heeft bij scrupulanten van het dwangneurotische type dan bij de overige soorten van scrupulositeit, die ik hierboven onderscheidde. Bejaarde mensen, die tengevolge van ouderdom scrupuleus gaan worden, kan men troosten, bemoedigen, geruststellen - en dit is ongetwijfeld een belangrijke taak voor de priester, die juist als biechtvader het ambt van trooster mag uitoefenen; maar genezen kan men deze mensen niet. Eerder moet men vrezen, dat met de jaren hun angsten zullen toenemen, ofschoon ze op het sterfbed gewoonlijk geheel verdwijnen (scrupulanten, die zich juist over hun sterfbed bezorgd maken, kan men met dit vooruitzicht veilig geruststellen). T.a.v. patiënten, wier scrupules een symptoom zijn van een vitale depressie, staat de priester bijna machteloos; hij kan ook hier troosten en proberen gerust te stellen, maar het beste wat hij doen kan is deze mensen verwijzen naar de zenuwarts, die gelukkig in vele gevallen de depressie kan overwinnen, althans voor geruime tijd: met de depressie verdwijnen dan ook de scrupules. Scrupulanten van het psychasthene type (alsmede anankasten en licht-debiele personen, die aan scrupulositeit lijden) stellen het geduld van de biechtvader het meest op de proef, want veel resultaat van zijn moeizaam pogen zal hij niet zien. Toch moge hij dit geduld opbrengen om deze mensen, zo goed en zo kwaad als het gaat, door al hun angsten en onzekerheden heen te helpen. Het zijn de scrupulanten van het dwangneurotische type, die nog het meest toegankelijk zijn voor pastorele beïnvloeding zoals hierboven beschreven werd. Deze mensen zijn vatbaar voor leiding, tonen begrip voor de richtlijnen die men ze voorhoudt; volledige genezing ziet men zelden, maar in vele gevallen kan men toch behoorlijke resultaten bereiken: min of meer al naargelang leeftijd, intelligentie, intensiteit van de storing, bereidheid om geholpen te worden, enz. Aan scrupulanten van betrekkelijk jeugdige leeftijd (laten we zeggen van nog geen dertig jaar) moge de biechtvader bijzondere zorg en aandacht besteden, want dan kan nog veel voorkomen resp. hersteld worden, wat op latere leeftijd bijna ongeneeslijk is; en als hij vermoedt, dat hij met zijn pastorele hulpmiddelen geen vat op de patiënt kan krijgen, late hij niet na een zenuwarts in te schakelen, opdat door onderlinge samenwerking bereikt moge worden, wat de biechtvader alleen niet tot stand kan brengen. Wat het raadplegen van een psychiater meer in het algemeen betreft: er is natuurlijk niets op tegen, dat scrupulanten zich ook tot een zenuwarts wenden; maar om verschillende practische redenen doet de biechtvader er verstandig aan zijn penitenten niet te gauw in die richting te adviseren. In moeilijke gevallen ligt het voor de hand een psychiater te laten raadplegen, vooral als de biechtvader zichzelf er niet tegen opgewassen voelt, terwijl medische hulp wellicht nog baten kan. Maar de meeste scrupulanten zijn geen moeilijke gevallen en voor hen is een geschikte biechtvader nog steeds de beste steun in hun moeizaam leven. Als zieleleider in Christus' Kerk is de priester de aangewezen persoon om scrupulanten de weg te wijzen en hun het vertrouwen te geven, dat zij ondanks hun scrupules toch in vrede met God leven.

BESLUIT

Uit al het voorafgaande is wel duidelijk geworden, dat mijn verwachtingen t.a.v. het genezen van scrupulanten niet al te hoog gespannen zijn, gelijk men ook in medische kringen ten deze niet bijzonder optimistisch gestemd is. Van de ene kant ontmoet men scrupulanten, die geheel of nagenoeg geheel tot rust komen; van de andere kant zijn er ook, waar geen mens iets aan doen kan. Tussen deze twee uitersten bewegen zich de meeste gevallen, onderling verschillend in een eindeloze variëteit, die in de voorafgaande bladzijden slechts

---

14) *A.c.*, in: *NRTh* 79 (1957) 484.

zeer onvolledig tot uitdrukking kon komen. Ieder biechtvader, die mensen weet te begrijpen en aan te voelen, telt een behoorlijk aantal scrupulanten onder zijn penitenten. Hij zal geen wonderen van genezing kunnen bewerken, maar het is al veel wanneer hij als een barmhartige Samaritaan olie en wijn weet te gieten in de wonden, om aldus het leed van deze mensen te verzachten. Iedere biechtvader zal ook uit ondervinding kunnen getuigen, dat scrupulositeit heel dikwijls haar ontstaan mede te danken heeft aan fouten gemaakt tijdens de opvoeding. Maar daarmede kom ik aan een nieuw chapiter, dat in deze voordracht niet aan de orde is: scrupulositeit en preventieve zorg voor geestelijke volksgezondheid. Laat mij slechts dit opmerken, dat de jonge generatie die thans opgroeit, vooral in de steden, veel minder scrupulanten telt dan vorige geslachten, mede dank zij een gezondere opvoedingssfeer.

Maastricht

ALPH. VAN KOL, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

George S. GLANZMAN, S.J. and Joseph A. FITZMYER, S.J., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture,* (*Woodstock Papers,* 5), Westminster, Maryland, The Newman Press, 1961, 14 x 21.5, XIX + 135 blz., $ 1.50.

Dit boekje is bedoeld voor „the student who is beginning theology or the study of Scripture in a serious way". Het wil hem een beknopte maar fundamentele bibliografische oriëntatie geven voor heel het gebied der bijbelwetenschap: de belangrijkste tijdschriften, seriewerken, tekstuitgaven, concordanties, woordenboeken, lexica, inleidingswerken, commentaarseries, werken over bijbeltheologie, archeologie, aardrijkskunde, geschiedenis, jodendom, NTische apokriefen... de opsomming is nog niet volledig, maar een grote verdienste van het boek is dat het toch werkelijk beknopt blijft. Het aantal titels, van tijdschriften, seriewerken en boeken, bedraagt alles bijeen 342; ze staan gegroepeerd onder 21 hoofdstukken. De meeste titels gaan vergezeld van een korte kenschetsing of appreciatie, vaak met verwijzing naar belangrijke recensies; waar nodig wordt informatie gegeven over verschillende drukken, of andere nuttige gegevens. Ook is een poging gedaan om ook de beste meer vulgariserende werken op te nemen; op dit gebied ligt het accent vanzelfsprekend meer op het amerikaanse, of althans engelse taalgebied. Voor het overige is dit boek ook volledig voor onze streken bruikbaar; duitse en franse titels worden evenzeer geciteerd als engelse; waar een engelse vertaling van een duits of frans werk wordt geciteerd, wordt daarbij ook altijd het origineel aangegeven. Tenslotte is het feit, dat ook verschillende zeer bruikbare engelstalige werken worden genoemd, die ten onzent dikwijls minder bekend en in onze bibliotheken zelden aanwezig zijn, voor ons alleen maar een voordeel. - Natuurlijk zal een uitgave als deze bij niemand ooit in alle onderdelen instemming vinden, wat betreft de keuze en wat betreft de appreciaties. Nochtans zijn wij ervan overtuigd, dat bijbelprofessoren van allerlei richting dit boekje aan hun studenten warm zullen kunnen aanbevelen.

P. Ahsmann

Probleme der alttestamentische Hermeneutik, Hrsg. von Claus WESTERMANN, (*Theologische Bücherei,* 11), München, Chr. Kaiser, 1960, 15 x 21, 366 blz., kart. DM 14.-.

Deze verzameling van zestien tijdschriftartikelen, die handelen over de interpretatie van het OT in de christelijke Kerk, bewijst dat er in het hedendaagse Duitse Protestantisme (niet-duitse en katholieke auteurs worden „wegens plaatsgebrek" niet gehoord) duidelijk twee stromingen bestaan. Enerzijds blijft de reactie, die tegen het strict-profaanwetenschappelijk verklaren van het OT is ingetreden, meer en meer doorwerken; en anderzijds wordt de waarde van het OT als Godswoord door een bepaalde richting als zeer relatief, ja als onbestaand aangeslagen. Tot de verdedigers van het OT behoren, naast de uitgever Claus Westermann, de geestgenoten van G. VON RAD, een Martin NOTH, een Walther ZIMMERLI. Tegen de overdreven verheerlijking van het OT (waarbij Jezus een „noodoplossing van God" heet: 190; 201), zoals die door Arnold A. VAN RULER wordt voorgestaan, komt reactie van overigens het OT sympathiek bejegenende auteurs als een Johann Jakob STAMM of een Th. VRIEZEN (de énige Nederlander in deze groep). De meest evenwichtige positie wordt wellicht ingenomen door Walther EICHRODT, die zeer terecht de juiste draagwijdte van de typologie in het licht stelt. Onder de tegenstrevers van het OT vallen vooral op Friedrich BAUMGARTEL (en zijn leerling Franz HESSE) en Rudolf BULTMANN. De eerste is de mening toegedaan dat het OT slechts kan „verstaan worden" (d.i. met „affiniteit" benaderd worden) vanuit het NT. De tweede is van oordeel dat de OT-ische geschiedenis slechts profetie is „in haar tekortschieten" (53; 96v; 103; 107); het NT interpreteert de Oudtestamentische begrippen in „eschatologische" zin (36), zodat noch het Verbond, noch

Gods koningschap, noch de opbouw van het Godsvolk *innerweltlich* realiseerbaar zijn (39; 43; 49).

Het is natuurlijk onmogelijk op al deze bijdragen in te gaan, of de grote rijkdom en verscheidenheid van deze standpunten aan een discussie te onderwerpen. - Terecht waarschuwt Martin Noth tegen het hedentendage in het Protestantisme (vooral in Skandinavië) niet denkbeeldig gevaar om overal een „kultisch drama" te ontdekken (60). - Zeer juist houdt Walther Zimmerli voor, dat de profeet niet „een komend iets verkondigt, maar een komend Iemand", die „heer blijft over de verwezenlijking van Zijn plannen" (86). - Vreemd is de opinie van Hans Walther Wolff, dat het israëlietische koningschap niet alleen niet „goddelijk" is, maar zelfs „buitengewoon profaan" aandoet; het wil de recensent voorkomen dat er toch een essentiëel „religieus aspect" aan dat koningsinstituut verbonden is. - Kan men zeggen dat de „profeten" tegen de „theokratie" geageerd hebben (200), of dat hun prediking over „Gods koningsheerschappij" uitsluitend eschatologisch moet verstaan worden? Isaias' roepingsvisioen schouwt toch wel degelijk een Goddelijke Koning, wiens heerlijke heerschappij als reeds gevestigd en aanwezig wordt geacht? J. De Fraine

The New English Bible, New Testament, Oxford and Cambridge University Presses, 1961, 14.5 x 23.5, XIV + 447 blz., geb. (in U.K. only) 21/- net.

The New English Bible, New Testament, Oxford and Cambridge University Presses, Popular Edition, 1961, 12.5 x 19, XII + 432 blz., geb. (in U.K. only) 8/6.

Het Nieuwe Testament van Onze Heer Jesus Christus, Oegstgeest, Katholieke Bijbelstichting St. Willibrord, en Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 12 x 19, XVI + 774 blz. en 2 kaarten, geb. 195 B.frs. en *f* 12.90.

In 1611 ontstond de bekende *Authorized Version,* die zo diep heeft ingewerkt op de engelse taal, en gedurende eeuwen de eigen anglikaanse bijbelvroomheid heeft gevoed. Toen men in 1881 de *Revised Version* publiceerde, had men niet meer durven aanbrengen dan enkele taalcorrecties of verbeteringen in de vertaling van de griekse oertekst, eventueel uit de griekse tekst zelf. Voor de oorlog reeds hadden enkele exegeten uit Cambridge en Oxford enkele proeven gemaakt van een nieuwe *Revision,* die echter weldra ondoenlijk scheen. De engelse taal was al te zeer geëvolueerd, wat met de oorlog niet beter werd. Daarom stelde in 1946 de General Assembly of the Church of Scotland aan al de christelijke Kerken voor samen een compleet nieuwe en moderne vertaling voor te bereiden. De opgegeven reden was een pastorale. De archaïsche tekst van de King James Bible was een beletsel bij het bijbel lezen. Reeds in 1947 waren al de Kerken accoord, uitgenomen de R.K., en werd een comitee opgericht die het werk van de vertaling zou leiden. Het werk werd toevertrouwd aan een dubbele werkgroep, waarvan alle leden benoemd waren om hunne competentie, en niet wegens hun lidmaatschap bij een bepaalde kerkgemeenschap. De eerste groep, onder de leiding van de congregationalist Prof. Dr. C. H. Dodd verzorgde het eigenlijke wetenschappelijke vertaalwerk. De tweede nam het resultaat door, en zag het na op stijl en taalzuiverheid. Men wilde een vertaling hebben in modern Engels. De Kerken zouden zelf moeten oordelen of zij voor hun liturgie de archaïsche tekst van de *Authorized Version* zouden handhaven.

Het is dezelfde pastorale nood, die in Frankrijk de zeer gewaarde *Bible de Jérusalem* heeft doen ontstaan, en in Nederland de nieuwe vertaling van het *Nieuwe Testament.* In de drie gevallen stuurde men aan op een levende, direct verstaanbare en moderne taal. De moeilijkheid was wellicht nog het minst in Frankrijk, waar de taal in hare klassiek-literaire vormgeving veel minder onderhevig schijnt te zijn aan de evolutie die de germaanse talen kenmerkt. Een heilige tekst vertalen, die als zodanig van de jongste jaren af in het geheugen met eerbied bewaard wordt, zal altijd een hachelijke onderneming blijven. De oudere generatie zal altijd vinden, dat men het sacrale profaneert door het te verbinden met de taal van elke dag. Van de andere kant is een leesbare en direct verstaanbare vertaling onontbeerlijk voor de meeste mensen die de oertaal - in dit geval het bijbelgrieks - niet kunnen lezen. Als vertaling zal het toch nooit alle nuances en schakeringen van de oertekst kunnen bewaren. Daar is nu eenmaal niets aan te doen. Vele discussies over de voor- of nadelen van een dergelijke omzetting zouden grotendeels wegvallen, wanneer men zich steeds bewust bleef van het feit dat elke vertaling, of zij nu geconsacreerd werd door het gebruik, of totaal nieuw is, steeds dichter bij een commentaar staat of een parafrase dan wel bij de levende oertekst van Paulus, Jacobus, enz. Noodzakelijkerwijze verdwijnen grotendeels in de vertaling de nerveuze, hortende en gepassioneerde stijl van Paulus, de nuchtere taal van Jacobus en de plechtige, soms haast hymnische schrijfwijze van Johannes. Wanneer men de vele „Letters to the Editor" in de Engelse kranten en weekbladen leest, vergeten de meeste opponenten deze fundamentele principes van elke

vertaling. In de nederlandse vertaling werd grotendeels hierin voorzien door uitvoerige voetnoten, die naar oud katholiek gebruik, bevestigd door het kerkelijk recht, werden aangebracht. Zo de engelse vertaling enkel in nota andere leeswijzen van de HHss., of ook een andere vertalingsmogelijkheid aangeeft - en dit dan nog hoofdzakelijk in de hoofdeditie, niet in de volkseditie - zo zal de nederlandse vertaling daarenboven heel wat ruimte gunnen in de voetnoten aan een kort dogmatisch commentaar over de eigen waarde van de voornaamste bijbelgriekse begrippen en zienswijzen. Hierbij merken wij een zeer grote vooruitgang op de alomverspreide *Canisiusbijbel*, die nog veel te veel met apologetische moeilijkheden inzat. Het is werkelijk een vreugde in deze nederlandse vertaling rustig al de plaatsen na te gaan, waarvan men weet dat de tekst in onze talen niet te vertalen is wegens de eigen betekenissen en harmonieken die het oorspronkelijke joodsgriekse woord in de pen van Paulus, Johannes en Petrus bezat. Haast overal treft men de gepaste uitleg, die onvermijdelijk een dieper inzicht geeft in de ware betekenis van de Schrifttekst. Men heeft het zelfs aangedurfd zeer oude verkeerde vertalingen uit de Vulgaat, die echter totaal in het gebruik zijn geraakt, zoals het algemeen in de Kersttijd gebruikte: „Vrede aan de mensen van goede wil", juist te vertalen naar de oertekst. Om eventuele bezwaren tegemoet te komen vindt men in nota een korte uitleg, die wellicht soms te zeer de neiging vertoont de vroegere verkeerde vertaling in het licht van de juiste te willen „verstaan". Maar dat is niet erg.

Wat ons echter bij de nederlandse vertaling wel van het hart moet, en wel heel speciaal wanneer wij de werkwijze zien die de engelse kerkgemeenschappen uit Engeland, Schotland en Ierland hebben gevolgd, is dat de groep vertalers uiterst beperkt was, en dat men helemaal geen rekening heeft willen houden met een belangrijke volksgroep uit de Nederlanden, die toch evenzeer recht heeft op zijn Bijbel. Wanneer wij denken dat Rome bij de huidige omwerking van de Liturgie in de volkstalen eist dat de bisdommen uit één taalgroep zouden samenwerken om één gezamenlijke tekst uit te werken, al was het om de ware zin van katholiciteit te bewaren, dan kan het ons alleen maar bedroeven, dat men dit voor het Nieuwe Testament niet heeft gedaan. Het is best mogelijk, dat het taalgevoel in Noord en Zuid niet hetzelfde is, en dat de Vlamingen nog steeds veel voelen voor archaïsche taalvormen die in Noord-Nederland niet meer gebruikt worden, dit is niet meer in dezelfde mate waar voor de literaire taal. Men begrijpt de houding van het comitee nog minder, wanneer men merkt dat intussen, en in zekere mate terecht, alle middelen van de moderne propaganda worden gebruikt om de nieuwe nederlandse vertaling ook in Vlaanderen ingang te doen vinden. Wij denken zelf, dat de medewerking met Vlaamse exegeten aan het uiteindelijk resultaat niet veel zou veranderd hebben, zeker niet op het gebied van de taal. Maar het zou een bewijs geweest zijn van echte katholiciteit en van ware gemeenschap in het geloof, zo men zich de moeite had gegeven op dat gebied zijn waardering te laten blijken voor de exegetische wetenschap in België. Maar wij weten, dat in Nederland voor deze zienswijzen nog maar weinig feeling bestaat. Het is jammer op cultureel gebied. Het lijkt ons speciaal betreurenswaardig bij de vertaling van een heilige tekst, die ook bij ons met steeds meer vroomheid en aandacht gelezen wordt. P. Fransen

Das Alte Testament Deutsch, 5, Das zweite Buch Mose, Exodus, übersetzt und erklärt von Martin NOTH, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 17 x 25, 230 blz., ing. DM 8.50, geb. DM 11.50, bij intekening resp. DM 7.20 en 9.80.

Deze Exodus-commentaar verraadt zeer sterk de „überlieferungsgeschichtliche" bekommernis van de auteur. Hij is er meer op gericht de relatieve ouderdom van de pericopen vast te stellen dan hun diep-religieuze waarde (wat men van de reeks *Das Alte Testament Deutsch* zou verwachten). S. wil in het boek Exodus de twee voornaamste thema's, de Uittocht (met de doortocht door de Rode Zee, de plagen, en de strijd met de Farao) en de Sinaï-theophanie (met het Verbond en de Wetgeving, eigenlijk „relatief late" gegevens), isoleren van een aantal „secundaire thema's" (b.v. de woestijntocht, die een overgang vormt tussen exodus en *Landnahme*). Met veel nadrukkelijkheid beoefent S. de *Quellenscheidung*: de Jahwist plaatst hij onder David-Salomon (J spiritualiseert en rationaliseert echter een oude traditie: 6), terwijl de Priesterschrift in verband gebracht wordt met de inwijding van de post-exilische tempel in 515 (8); de Elohist loopt parallel met J, en het kan niet uitgemaakt worden of hij ouder of jonger is dan J. In het spoor van de oude „bronnensplitsers" ontdekt S. overal „späte Überlieferung" (1: Ex 12, 41; 14: Ex 1, 7-10; 28: Ex 3, 18-22; 98: Ex 15, 1-19; 131: Ex 20, 5-6; 132: Ex 20, 11). De criteria hiervoor zijn soms vrij willekeurig; zo wordt b.v. Ex 3, 18-22 als „späterer Zuwachs" gedoodverfd omdat de verdere uiteenzetting reeds ondersteld wordt en wegens het „voorspellend element" (28), ofschoon

het toch bekend is dat de Bijbel graag vooraf een afgerond geheel geeft, dat later zal ontwikkeld worden. In Ex 5, 1 en 3 wordt eerst gesproken van „Mozes (en Aäron)" en daarna van „wij" (het gehele volk); daaruit besluit S. dat in vs 3 een nieuwe onderhandelingspoging bedoeld wordt (39), ofschoon het toch duidelijk is dat Mozes als vertegenwoordiger van het volk optreedt (met welk recht wordt de vermelding van Aäron systematisch als „secundair" geschrapt: 36v?). Is het niet-vermeld zijn van Mozes in de formule „Mirjam, zuster van Aäron" (Ex 15, 20) een voldoende grond om te getuigen dat Mirjam's verwantschap met Mozes nog onbekend (misschien: nog niet uitgevonden) was? (97). Is het feit dat de sabbatrust, zoals ze gefundeerd wordt in Gn 2, 1-3, om dezelfde reden ook ingescherpt wordt in Ex 20, 11, een voldoende reden om te gewagen van een „laattijdige fundering" (132)? Is het mv. Elohim (werkwoord in het mv.) in Ex 32, 23 een bewijs dat een toespeling gemaakt wordt op de *twee* „gouden kalveren" van Jeroboam I (1Kg 12), zodat het Exodus-verhaal afhankelijk zou zijn van het „profeten-verhaal" (althans in mondelinge vorm) (202)? S. houdt geen rekening met bepaalde voorslagen (buiten het Duitse taalgebied), b.v. in verband met de verklaring van de naam „Jahweh" (31), met de etymologie van „Pasen" (70), met de dekaloog als typisch „heersersverdrag" (129v), met CAZELLES' studies over het verbondsboek (140), met Mozes' „cornuta facies" (220). De Sinaï kan bezwaarlijk op het sinaïtisch schiereiland liggen, - zo zegt S. -, want daar zijn geen vulkanen (125); het brandende braambos is een St-Elmsvuur (26); een *fata morgana* zou kunnen gediend hebben om het relaas van J over de doortocht door de Rode Zee te formuleren (92: dit wordt zeer voorzichtig gesuggereerd). Hoe kan de auteur van het bekende artikel „Gott, König, Volk im Alten Testament" (*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47, 1950, 157-191) beweren dat de hogepriester „de kultische functies" van de koning heeft overgenomen (7); de vraag is in hoever de israëlitische koningen actief bij de cultus betrokken waren.

J. De Fraine

R. DE VAUX O.P., *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, *Institutions militaires, Institutions religieuses*, Paris, Editions du Cerf, 1960, 14 x 19.5, 544 blz., ing. 19.50 NF.

In dit tweede deel van zijn handboek over de instellingen van het OT behandelt de Directeur der Bijbelschool van Jerusalem enerzijds (zeer kort) de militaire en anderzijds (veel breder) de religieuze (of liever „kultische") *realia*. Voor het eerste gedeelte beschrijft P. de Vaux achtereenvolgens de legerinrichting, de verdedigingswerken der versterkte steden, de bewapening en de oorlogvoering. Voor de cultus-instellingen onderzoekt hij het probleem der heiligdommen (in het algemeen en in het bijzonder, waarbij vooral de tempel beschouwd wordt), de geleidelijke centralisatie van de cultus, de priesterfunctie (het levitisme, de geschiedkundige ontwikkeling van de monarchie tot na de ballingschap), het offerritueel (altaren, historische oorsprong der offers, religieuze betekenis), de andere cultusverrichtingen (gebed, zuivering, toewijding), de feesten (vooral de Sabbat, en de grotere, oudere en recentere feesten). Het hoeft geen betoog dat S. volkomen op de hoogte is van alle recentere problematiek; slechts zelden blijkt er hem iets (meestal een kleinigheid) ontsnapt te zijn. Het oordeel is steeds uiterst bezonnen: met nuchter gezond verstand worden min of meer extravagante hypothesen afgewezen, vooral die van het „troonbestijgingsfeest" (411v) of van het kosmisch symbolisme van de tempelbenodigdheden (170v). Vaak komt S. tot een *non liquet*-besluit (157; 192); soms schijnt hij een theorie te aanvaarden b.v. de molk-hypothese van Eissfeldt (332), maar op het einde van de bespreking wordt voorzichtigheidshalve de traditionele Moloch-verklaring als niet onmogelijk overgehouden ("la question est complexe"). De houding tegenover de historiciteit der Kronieken is niet eenvoudig negatief; soms is S. het eens met de kritische auteurs, die b.v. in 2Kr 17, 7-9 (de hervorming van de rechtspraak door Josaphat) een anachronisme zien (193); elders echter verdedigt hij het relaas van 2Kr 11, 6-10 over het defensie-systeem van Roboam (32). De praktijk van de ban *(herèm)* is veel ouder dan de beschrijvingen van Dt (77); de idee van Jahweh-koning wordt als zeer oud aangezien, ofschoon de „psalmen van het koningschap" afhankelijk van Dt-Is worden geacht (412).

Bewijst Jdc 5, 8 dat er „ten tijde van Debora" geen beukelaars of pieken in gebruik waren (13)? Elders wordt van de piek (*romah*) gezegd dat ze „reeds in het oude Deboralied bekend was" (51). - Slaat in Ps 89, 13 het begrip *çafôn* op de „berg Saphoon", en niet eerder op de windstreek „het Noorden", zodat „het Zuiden" niet noodzakelijk op een berg hoeft te slaan (103)? - Bewijst Jdc 20, 27 dat de Ark in Bethel was, sinds de tijd van de opgang van de „Engel van Jahweh" (Jdc 2, 1-5); zijn de twee verhalen litterair niet zeer uiteenlopend (128)? - Is er in Jdc 18 sprake van „een priester, die geen Leviet is"; kan dat overeengebracht worden met de vv 15 en 20 van dat cp (141)? - Kan men de formule *wajjizbah* van 2S 6, 13 op David betrekken (142)? In vs 13 is er geen spoor van die

naam, en het volgend vs 14 begint met *w^edawid*, zodat de formule ook onpersoonlijk kan gehouden worden („men offerde"; vgl. *wajjizb^ehu* in 1Kr 15, 26). Het is typisch dat in 2S 6, 18 de Septuagint David voorstelt als *sunanaferôn*, „samen offerend" met heel het volk. De argumentatie uit offers van Achaz (209; 239) bewijst al evenmin dat die praktijk jahwistisch was als Jefte's executie van zijn eigen dochter (328) of de „doortocht door het vuur" ter ere van Moloch (331). Zeer juist is de formule: de koning is „beschermheer van de priesterschap" (239); hij oefent „beschermrechten" uit (159), of hij behoudt "la haute main" over de cultus en de cultusbedienaars (161). - Dat Ps 24 en 132 voor een „jaarlijks feest van de intrede der Ark" zouden gediend hebben (142), wordt door S. zelf tegengesproken, als hij toegeeft dat „men niet weet bij welke gelegenheid" deze psalmen gezongen werden in het ritueel (412); doet de eerste uitspraak „niet te veel zeggen aan de teksten" (143)? - Kan men in Os 6, 6 geen onderscheid maken tussen zeker afgewezen *zèbah*-offers en soms geoorloofde *s^elamim*-offers (345)?

J. De Fraine

Dr. R. de Vaux O.P., *Hoe het Oude Israël leefde*, De instellingen van het Oude Testament, met een Voorwoord van Dr. Th. C. Vriezen, nederlandse vertaling door Drs. L. Grollenberg O.P., Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 13 x 20, 411 blz., ing. 220 B.frs., geb. 250 B.frs.

Deze Nederlandse vertaling van de Vaux' handboek over bijbelse archaeologie (*Les institutions de l'Ancien Testament*, I. *Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles*, Parijs, Les Editions du Cerf, 1958) is uiterst welkom. Het Frans origineel werd reeds in dit tijdschrift door ons besproken (20, 1959, 317-8). De vertaling - die zeer keurig en verzorgd is - vertoont eveneens een merkwaardige aanvulling van de bibliografie: een twintigtal nieuwe titels (meestal zeer recente werken uit de jaren 1957-60) werden aan de Vaux' lijst toegevoegd. Waar de Franse auteur meedeelde, dat er niets interessants bestond, wist de vertaler twee wel interessante monografieën aan te geven (over de kooplieden: 382). Zelfs Hebreeuwse artikelen worden aangehaald. Voor het probleem van het „koninklijk priesterschap" had kunnen gewezen worden op de studie van de recensent in *Sacra Pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica*: "Peut-on parler d'un véritable sacerdoce du roi en Israël?" (I, 537-547, Parijs-Gembloux, 1959). De bezwaren, die tegen het Frans origineel in de hierboven aangehaalde bespreking naar voren werden gebracht, blijven uiteraard bestaan, behalve op een paar punten, waar de vertaler spontaan gecorrigeerd heeft. Op p. 92 staat de correcte translitteratie van Gn 41, 45 *Zafenath* (tegenover *Çofnat* in het Frans); op p. 330 wordt de drukfout *kère'* voor *kesèh* verbeterd (Ps. 81, 4). Het „pachas" als vertaling van *pahot* (1K 10, 15b) vervalt in de Nederlandse vertaling „landheren" (241). Zou het niet mogelijk zijn dat de vertaling zich hield aan een eenvormige wijze van citeren der Schriftteksten: waarom *Hos.* in plaats van *Os*; of *1 Kon.* in plaats van *1K*?

J. De Fraine

Louis Ligier, *Péché d'Adam et péché du Monde: Bible-Kippur-Eucharistie*, I: l'Ancien Testament (*Théologie* 43), Paris, Albier, 1960, 14 x 22, 319 blz., NF 19.80.

Van dit belangrijke werk kunnen wij door toevallige omstandigheden niet meer dan een aankondiging geven. De schrijver onderzoekt de ontwikkeling van het bewustzijn der algemene zondigheid in het Oude Testament. Het tweede deel, dat aan het Nieuwe Testament is gewijd, en dat het verband tussen de verschillende motieven duidelijker zal moeten maken, is nog niet verschenen. Het boek is ongelijkmatig verdeeld in drie delen: de leer der Profeten, die van het Scheppingsverhaal, Job en Ecclesiasticus. In het eerste deel worden de grondslagen gelegd: de profetische boodschap schildert de zonde van Israel als hoogmoed en vooral als ongeloof: de weigering om zijn leven te bouwen op het woord van God (p. 64). Dit is een zonde van het volk, die haar haard heeft in de schuld van de Koning en de Priester, maar die door de leden van het volk wordt overgenomen (96-98). Deze schuld, die zo onuitroeibaar blijkt, heeft zijn wortel in de corrupte maatschappij, maar dieper in het hart van de mens, dat ten kwade geneigd en bedorven is (105-108). Reeds bij de profeten, maar vooral in Ps. 51 wordt aangeduid, dat deze boosheid erfelijk is.

Het tweede hoofddeel behandelt dan het verhaal van Paradijs en Zondeval, waarin niet enkel de zonde van de Israëliet, maar van elke mens wordt doorlicht: „Genèse 2-3 définit la condition humaine devant Dieu" (165). Het verbod van de boom van kennis van goed en kwaad zou betekenen, dat de mens gehoorzaam moet geloven, dat Gods wet hem doet leven, zonder dat hij zelf reeds ziet, hoe God zijn belofte vervult: „L'interdiction de l'arbre ...fait comprendre que l'homme ne jouira du jardin et de la vie, que si, dans la dépendance de la foi et de l'obéissance, il respecte la sagesse qui unit d'en haut l'ordre de la moralité

et de la promesse... Il est interdit d'anticiper sur les desseins gratuits de Dieu... Il (de mens) doit donc accepter deux limites qui le caractérisent devant Dieu. Humilité de l'obéissance, qui distingue le bien et le mal signifiés par la parole et refuse de franchir cette frontière qui spécifie l'homme. Humilité de la foi devant un avenir dont Dieu se réserve le secret: foi ouverte à l'initiative surnaturelle de Dieu, foi progressive qui accepte la dispensation du temps. Son vouloir pécheur sera donc ... de s'établir orgueilleusement au-dessus de toute moralité et de 'sauter par-dessus le temps' qui doit le conduire au terme des desseins de Dieu" (p. 192). Het verhaal van de zondeval en het proto-evangelie worden tegelijk de parabel van de zonde, die Israël in zijn leiders en koningen begaat, en van het messiaanse heil (p. 232-286).

Ecclesiasticus tenslotte kent de algemene zondigheid als vrucht van de eerste zonde, maar ziet toch vooral in de eerste Adam het oerbeeld van de nieuwe en rechtvaardige Hogepriester, in wie het Verbond wordt gerealizeerd (p. 316).

Door het hele werk loopt een draad van verwijzingen naar de liturgie van het joodse Kippur-feest (bijv. p. 94vv, 141vv, 288vv, 299vv). De lezer zou meer geholpen zijn, als deze liturgische verbanden meer tot één geheel waren gesynthetiseerd. In het algemeen trouwens had de schrijver door een betere onderverdeling, door minder enigmatische titels van de hoofdstukken, door duidelijker probleemstelling en conclusies de schatten van geleerdheid en van inzicht die in zijn boek liggen opgestapeld, gemakkelijker toegankelijk kunnen maken.

H. Bosenduin

J. De Fraine S.J., *La Bible et l'origine de l'homme*, (*Museum Lessianum*, section biblique, 3), Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 13.5 x 20.5, 130 blz., geb. 96 B.frs.

Wij mogen dit boek niet zonder meer de vertaling noemen van *De Bijbel en het ontstaan van de Mens*, dat in 1953 in de Logos-reeks verscheen. Schrijver spreekt in de inleiding van „une traduction revisée". Er komt bovendien een heel nieuw hoofdstuk in voor dat handelt over het 17de Hoofdstuk van het boek Ecclesiasticus (niet Ecclésiaste, zoals verkeerdelijk op de omslagpagina te lezen staat). Dit canticum van de menselijke waardigheid (p. 69-86) laat ons toe de sprong van Genesis naar Romeinenbrief in twee keer uit te voeren, en wij kunnen even stilstaan bij de vrome auteur van de 2de eeuw voor Christus, die de Genesis als de Magna Charta van de mens beschouwde. Zo vinden de fundamentele inzichten, die wij bij de Genesis-lezing hadden verworven, een bevestiging door confrontatie met de beschouwingen van de Ecclesiasticus.

De grote zorg van J. De Fraine is ongetwijfeld gegaan naar de juiste vraagstelling van sommige problemen, als bijvoorbeeld het ontstaan van de mens, de ouderdom van de mens, het aantal *eerste mensen*. Wetenschappelijke, philosophische en theologische antwoorden zijn mogelijk. Maar van uit welk standpunt moet men de Bijbel lezen en verklaren? Welke vraag mag men aan de gewijde Schrijver stellen en welke niet? Wat de auteur van Genesis interesseerde is ontegensprekelijk niet het naakte feit van een voorbije schepping, maar veel meer de religieuse betekenis van dat oergegeven (p. 52). Zo verschijnt in de Semietische mentaliteit de mens als een wezen dat fundamenteel op God gericht is. In Romeinenbrief 5 hebben wij steeds te uitsluitend het accent gelegd op de monogenetische afstamming van de mens. Lag deze gedachte wel in de bedoeling van S. Paulus? Wij kennen Pater De Fraine voldoende uit andere geschriften, o.a. *Adam et son lignage*, om te weten dat hij ook over deze kwestie even diepgaande als oorspronkelijke gedachten heeft, die ons ook hier weer zullen helpen om de vele vragen omtrent de erfzonde, onze afstamming van Adam of het monogenisme en dergelijke, tot een synthetische en verantwoorde oplossing te brengen: een oplossing die hij toch niet definitief wil noemen, maar die het theologisch denken van onze tijd wil richten en inspireren. Er volgt als laatste hoofdstuk een overzicht van de dogmatische stellingen die deze kwesties behandelen. S. steunt op het belangrijk onderscheid dat dient gemaakt te worden tussen de dogmatische en de gewone lering van de Kerk. De allerlaatste beslissing in nog niet gedefinieërde kwesties moet komen van het *levend* leergezag van de Kerk (p. 125), en niet van enkele *dode* teksten uit het verleden, die nooit als een definitieve uitspraak werden aangezien.

Wij zullen S. het verwijt niet kunnen maken dat hij zijn stellingen onduidelijk naar voren bracht; alleen spijt het ons dat hij soms zo vlug heen gaat over nieuwe synthetische inzichten, die in nauwelijks een paar volzinnen zijn neergeschreven. Wij hadden er graag - met de auteur - wat over blijven nadenken. De lezer weze derhalve op zijn hoede voor een al te vlugge lezing, waardoor hij aan de ongemene rijkdom en onvermoede scherpte van de gedachte zou kunnen voorbijgaan.

J. De Cock

Dr. Achiel Roets, *„In het begin..."*, Gen. 1-11, De scheppingsverhalen en de oergeschiedenis in het licht van de kerkelijke verklaringen en in hun verband met de wetenschappen, (*Rotsschriften*, 1), Uitgave „De Rots", Gent, 1960, 14.5 x 20.5, 96 blz., ing. 25 B.frs., met katechetische wenken, 112 blz., ing. 35 B.frs.

Op een zeer eenvoudige (misschien soms ietwat te familiaire) wijze wordt hier gehandeld over de eerste elf hoofdstukken van het boek Genesis. Gegroeid uit een reeks artikelen in het tijdschrift „De Rots" van de Gentse Lekenorde van Sint-Paulus, bewaren deze vijftien bijdragen de losse trant van vulgarisatie-schriften; maar de exegeet van het vak voelt telkens hoezeer deze beschouwingen gedragen zijn door een niet-uitgestalde maar steeds aanwezige vakkennis. Voor de onderwijskrachten bieden deze opstellen een zeer goede informatie over de tegenwoordige stand der katholieke exegese in verband met deze uiterst besproken en belangrijke Bijbelplaatsen.

Het is de taak van de recensent om te wijzen op detailpunten, die zijns inziens voor verbetering (of althans voor discussie) vatbaar zijn. In verband met de „bijzondere schepping van de menselijke ziel" (11v; 30) lijkt het mij wenselijk goed voor ogen te houden, dat Gods „bijzondere scheppende daad" in dit opzicht wel (zoals steeds in de metaphysika van het Goddelijk handelen) *quoad effectum* (of *terminative*) speciaal is, maar niet *quoad causam (originative)*; ik denk dat veel mensen zich de zaken voorstellen alsof een voortdurend van links naar rechts ingrijpen van God bedoeld is, naarmate er een bevruchting van een eicel plaats grijpt. Ik zou niet zeggen dat de „speciale schepping" van de ziel een „geloofspunt" (11) uitmaakt; dit schijnt te insinueren een *de fide definitum*. - Is het wel zo duidelijk dat Gods Geest (lett. „geest van Elohim") in Gn 1, 2 op Gods scheppende kracht slaat (17; 25; 26); deze woorden lijken eerder te behoren tot de imaginatieve beschrijving van het „niets" (de chaos), en te betekenen: „een geweldige stormwind". - Waarom zou het niet mogelijk zijn in Gn 1, 26, in plaats van „hij heerse", de juiste vertaling van het Hebreeuws te geven: „zij heers*en*" (in het mv.)? (29) - De vertaling van Gn 2, 7 „uit leem" is niet helemaal correct; de grondtekst heeft „fijn poeder" (*'afar*) (35). - Het voegwoord „beeld *en* gelijkenis" staat niet in het Hebreeuws van Gn 1, 26; men kan er dus bezwaarlijk beschouwingen aan vastknopen die de twee elementen „beeld" en „gelijkenis" scheiden (43). - De „koelte van de *middag*" is een vreemde vertaling voor Gn 3, 8 (vermits de middag toch het heetste deel van de dag is overal, en zeker in Palestina; de grondtekst heeft eenvoudig: „in de koelte van de *dag*" (48). - Kan men, strikt genomen, zeggen dat het serpent „liegt"; de door haar gebruikte formules zijn wel dubbelzinnig, maar bevatten geen flagrante onwaarheid. Vooral „Ge zult (niet) sterven" is dubbelzinnig in de grondtekst: *mot tamut* kan betekenen: „Gij zult zeker sterven" (zo bedoelt God het), ofwel „Ge zult dadelijk sterven" (dat loochent de bekoorder) (54). - Men kan niet zeggen dat „goed en kwaad kennen" zeker niet distinctief kan genomen worden; er is eerder sprake van een woordspeling tussen de distinctieve en de totalitaire betekenis; cfr. J. De Fraine, Jeux de Mots dans le Récit de la Chute (*Mélanges André Robert*, Parijs, 1957, 47-65). - In de grondtekst van Gn 3, 16 staat een voegwoord tussen „uw lasten" en „uw zwangerschap"; misschien is de zware conditie van de oosterse vrouw bedoeld? (60). - Men kan niet zeggen dat tekstkritisch de lezing *ipsa* in de Vulgaat van Gn 3, 15 „foutief" is; de Vulgaat heeft wel degelijk die lezing, maar ze correspondeert wellicht niet met de grondtekst (65). - Kan men voor Gn 3, 15 (65) niet de term „corporatieve persoonlijkheid" (78) gebruiken? - Zou het niet goed zijn reeds op p. 69 het onderscheid te maken tussen wetenschappelijk en theologisch monogenisme? Dan wordt de formule „theologisch polygenisme" van p. 75 duidelijk. - Is het niet verkieslijker Gn 4, 13 te vertalen door: „Mijn straf is te zwaar om te dragen" (*'awon* kan ook „straf" betekenen)? (84). Strict genomen komt Babylon niet van *bab-ili* (zoals *Babel*), maar van *bab-ilani* („poort der goden" in het mv.) (88). - Het siglum P wordt niet uitgelegd (90). De regenboog is bij de Babyloniërs vaak een gunstig voorteken (94). Deze kleine bemerkingen doen niets af van de zeer hoge kwaliteit van de pedagogische voorstelling. We kunnen niets anders doen dan dit boekje ten zeerste aanbevelen.

J. De Fraine

Jean Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, (*Lectio divina*, 23), Paris, Editions du Cerf, 1959, 14.5 x 23, 260 blz., 1.260 Fr.frs.

Deze studie - die het eerste deel moet vormen van een grootscheepse „geschiedenis van het bijbels profetisme", wil voor „ontwikkelde lezers die geen vakmensen zijn" het historisch verloop van het profetisch fenomeen in Israël uiteenzetten. Reeds publiceerde S. detailstudies over Isaias, Jeremias en Ezekiël; en daarenboven belooft hij een monografie over de „tweede Isaias", en een synthetisch werk over de „ideeën der profeten". Na een inleidend hoofdstuk over de beschaving van Kanaän, onderzoekt S. het tijdperk van de *Land-*

nahme, van de Rechters (Debora en Jotam), van Samuël en Saül, van David, van Salomon. Daarna wijdt hij twee hoofdstukken aan Elias en twee aan Eliseüs. Ten slotte worden telkens vier hoofdstukken gewijd aan Amos en Osee.

De bedoeling van S. is een levendig beeld te geven van de locale kleur, de eigen stijl van elke profeet; dit komt vooral tot uiting in de zeer oorspronkelijke vertalingen van vrij willekeurig uit elkaar gehaalde brokstukken uit de schriftprofeten Amos en Osee. Hier vindt men soms werkelijke vondsten, b.v. voor Amos' woordspeling *qaiç* = *qêç* (Amos 8, 2; in het Frans: „couffin" en „coup de la fin"; p. 144). In zijn verklaringen wekt S. vrij vaak de indruk dat hij enigszins op sleeptouw genomen wordt door de „grote protestantse exegeten van nu" (243). Alle conjecturen van MAAG of ROBINSON, voor Amos en Osee b.v., worden geredelijk aangenomen. Voor de periode die aan de geschreven profetieën voorafgaat, neemt S. stuk voor stuk posities in, die door de „onafhankelijke critici" op de markt worden gegooid; en vaak is de affirmatie zo ongenuanceerd, zo onkritisch in het aanvaarden van „kritische" standpunten, dat een dergelijke onbesuisde ongebreideldheid moeilijk door de beugel kan. Ziehier enkele staaltjes van dergelijke „bombensichere" beweringen, waarachter men veilig een vraagteken kan plaatsen. Heeft het zin te spreken van „echte messiaanse orakelspreuken" in Kanaän (20)? S. geeft zelf toe (p. 19) dat er sprake is van „événements passés". - Wie neemt nog aan dat Jahweh zelf vereerd werd „onder de vorm van een stier" (26; 156: voor 1Kg 12, 29)? Er is eerder sprake van een soort voetschabel voor de onzichtbaar aanwezige godheid; S. zelf gewaagt terecht van „de nomadische anikonische traditie in Israël" (40). - Dat „Gedeon de kroon uiteindelijk aanvaardt" is regelrecht in tegenspraak met Jdc 8, 23 (40). - Dat Sichem als „religieuze en *politieke* hoofdstad van de twaalfstammenbond" zou moeten beschouwd worden, blijkt niet uit Gn 34 en evenmin uit Jos 24 (40). - Bewijst 1Sm 14, 35, waar Saül een altaar bouwt, dat hij zich de prerogatieven van het priesterschap toeëigent; in het volgend vers wordt gewag gemaakt van de assisterende priester Ahias (46); de taak van de priesters was toch niet alleen „het lot werpen" (245), maar voornamelijk te offeren? - Dat 1Sm 8 zou teruggaan op de „haat der profeten ten tijde van Achab en van de Omri-dynastie" (47) schijnt toch afdoende weerlegd door I. MENDELSOHN (BASOR 143, 1956, 17-22), die terecht een veel oudere *Sitz im Leben* aannemelijk maakt. - De theocratie-idee van 1Sm 12 dateert niet noodzakelijk uit de tijd der schriftelijke fixering van Dt (zo p. 47); want S. neemt zelf aan dat Ps 24, 10 uit de tijd van David stamt (58). - Waarom zou het koken van offervlees tegen P zijn (51)? Men vergelijke het bevel van Mozes in Lv 8, 31. - Wijst 2Sm 6, 14 op een „rituele naaktheid" van David (51; 57)? Dit was blijkbaar de opvatting niet van de Kronist (1Kr 15, 27 vermeldt de mantel naast de *efod*, een soort „staatsie-embleem" als het schortje der vrijmetselaars). - Waar staat, in de teksten, dat Salomon, „hogepriester van Jahweh" was (53)? - Dat de ontwikkeling der Jozef-traditie plaats vond onder Salomon (73), wordt voldoende tegengesproken door J. VERGOTE, *Joseph en Egypte* (1959). - Kan men het *'adderet* van 2Kg 2, 7 vertalen door „paan"? (113); op p. 115 staat correcter „mantel". - Kan men, op grond van 2Kg 2, 10. 12 Elias' tenhemelopneming verklaren door een „vizioen van Eliseüs" (114)? - Betekent *lodebar* van Am 6, 6c "pas de parole *de Iahvé"* (172)? - Kan men beweren, dat Adam in het scheppingsverhaal niet „de man" is, maar „de bron, het leven" (233)?

J. De Fraine

Drs. H. RENCKENS S.J., *De profeet van de nabijheid Gods,* Schriftlezing uit Isaias 1-12, (*Woord en Beleving*), Tielt-Den Haag, Uitgevery Lannoo, 1961, 13 x 20.5, 256 blz., ing. 74 B.frs., geb. 98 B.frs.

Met zijn eerste boek *Israëls visie op het Verleden* heeft H. Renckens een ruim succes geboekt. Dit werk werd daarenboven nog in verscheidene talen vertaald. Dit boek zal dezelfde bijval oogsten. De titel zou iemand kunnen doen terugschrikken. Een heel werk over de eerste twaalf hoofdstukken van Isajas. Zo hebben wij nog lang niet heel het, aan de grote profeet toegeschreven, oeuvre doorgemaakt. Maar zo gaat het altijd bij P. Renckens. Die eerste twaalf hoofdstukken zijn een uitkijktoren, van waaruit hij een enig zicht gunt over heel de profetische literatuur, zelfs over vele andere boeken van het Oude Testament, die trouwens naar de geest van de profeten werden herschreven.

Steeds gaat Schrijver op onderhoudende wijze te werk. De radiocauserieën, later overgenomen in *De Bazuin,* werden de eerste aanleiding tot deze studie. Men proeft ze er nog goed doorheen. Dit maakt het boek zo leesbaar en genietbaar voor velen, die nu eenmaal geen vakexegeten zijn. De grootste verdienste van dit boek is wel dat het een antwoord geeft aan diegenen, die de moderne kritische en historische studies hebben gelezen en dan ontmoedigd de handen in de schoot leggen en zich afvragen, wat zij, christenen uit de twintigste eeuw, nog aan die oude geschriften van Israël hebben. P. Renckens toont op zijn

eigen vrome en geleerde wijze, hoe Isajas worstelt met problemen die van alle tijden zijn. Hij leert ons dus de Schrift als christen lezen en smaken. Zijn meditaties over het roepingsvisioen van Isajas zijn o.m. van een ontroerende grootsheid en diepte. De Schrijver zegt ergens, dat men Isajas moet lezen, herlezen en mediteren om zo onder de ban te komen van die grote gelovige. Men voelt, dat hij dat zelf reeds jaren doet, en dat hij als het ware een intieme vriend is geworden van de oude profeet. Isajas leert ons inderdaad God te ontmoeten en te huiveren voor Zijn Majesteit en stil te worden om Zijn Nabijheid.

P. Fransen

Evode Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, (*Lectio divina* 25), Paris, Editions du Cerf, 1959, 14.5 x 23, 222 blz., ing. 9.30 N.F.

De opzet van deze monografie (waarvan reeds verscheidene fragmenten onlangs werden gepubliceerd, o.m. in *La Vie spirituelle* en in *Bible et Vie chrétienne)* is de „schriftuurlijke grondslag" op te bouwen voor een „theologie der aardse werkelijkheden" (13). Op de vraag naar de rol van het universum in de heilsgeschiedenis geeft de Bijbel geen theoretisch antwoord, maar men kan wel vanuit de concrete reacties van de Israëlieten opklimmen tot hun verklaring van de kosmische realiteiten (54). Onmiddellijk valt op dat de geschiedenis op het voorplan staat, en dat de natuurfenomenen slechts beschouwd worden in zover ze in het historisch verloop ingeschakeld zijn (73). Een eerste hoofdstuk behandelt de historische instelling van het Godsvolk (in de messiaanse verwachting b.v.). Daarna gaat de auteur over tot het beschrijven van de overgang tussen „de God van de geschiedenis" en de „God van het universum" (de geleidelijke ontdekking van Jahwehs „kosmische macht", de vorming van het universeel monotheïsme, de schepping als eerste heilsdaad). Ten slotte wordt (van hoofdstuk III tot hoofdstuk V) aangetoond hoe „het universum de geschiedenis aankondigt" (de God der geschiedenis verschijnt in kosmische theophanieën; licht, aarde, water dienen Gods historisch heilsplan), hoe „het universum een gave van de God der geschiedenis" is (de mens heeft de roeping de wereld te beheersen), en hoe „het universum in het kielzog van de geschiedenis" loopt (de poëtische waarde van de bijbelse beeldspraak, de kosmische resonanties van het heil). Een summiere bibliographie en een index der Bijbelplaatsen vergemakkelijkt het gebruik van deze studie.

De grondthesis van dit boek is ongetwijfeld juist: in de Bijbel staat het persoonlijk heilsinitiatief van het „Verbond" steeds op de voorgrond, en de metafysische scheppingsidee komt niet alleen „laattijdig" (62), maar misschien zelfs helemaal niet voor. S. geeft als reden aan dat God in het OT steeds wordt gezien als „de historie realiserend en voltrekkend" (146); hij gewaagt van een „incarnatie-mystiek" (146); misschien zou men kunnen spreken van een eminent personalistisch-dynamische heilsfilosofie, waarbij het woord „historie" niet alleen aan de „histoire universelle", maar tevens aan de concrete persoonlijke contacten van God met de leden van zijn Godsvolk doet denken. Alles, ook het kosmische, wordt gezien als een heilsgebeuren ten voordele van de „verlosten". Op bepaalde punten zijn de opvattingen van S. niet volkomen overtuigend. In verband met Gods koningschap kleeft hij nog de oude zienswijze van een von Gall aan, dat die notie de vestiging in het beloofde land onderstelt (34), of in elk geval dat Jahweh als „heer en bezitter van het land" (155) moest doorgaan vooraleer hij als „melek" kon geëerd worden; hij gaat zelfs zover te onderstellen dat Jahwehs koningschap de stichting der davidische dynastie vooronderstelt (68). Het lijkt verkieselijker de mening van Buber (die op p. 10 geciteerd wordt) aan te nemen, die terecht de titel *melek* losmaakt van de zo juist beschreven Baalconceptie: S. zelf wijst er op dat de Bijbel de *Landnahme* voorstelt als het gevolg van Jahwehs vrije keuze om in het beloofde land te gaan wonen (178). Eigenaardig is eveneens Schrijvers gewilde tegenstelling tussen Islam en Jodendom (146-147), alsof de Bijbel niet (zoals de Islam) „de ter aarde gebogen buik" zou cultiveren (146): ook in de H. Schrift is er een voortdurende verwijzing naar de zwakheid van de mens, die „van zijn nietigheid bewust moet worden" (157). Dat de term *derek* („weg") een bewijs zou vormen voor de rechtlijnig historische instelling van de Bijbel (27) is vreemd, als men bedenkt dat die notie („weg" als zedelijke gedraging) ook voorkomt in „cyclische" religies, als b.v. in het Boeddhisme. Is het wel mogelijk apodictisch te beweren, dat de „semietische geest" de idee van wetmatige natuurordening niet kent (60)? S. verwijst zelf naar Dt 11, 21 (112).

J. De Fraine

Hans Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankes, (*Abhandlungen ur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, 37), Zürich, Zwingli Verlag, 1960, 15.5 x 22.5, 126 blz., ing. 19.50 Zw.frs.

Deze monografie over Ex 19, 3b-8 poogt te bewijzen dat de „uitverkiezings"-traditie, die

daarin tot uiting komt, haar *Sitz im Leben* heeft in een cultusviering van het heiligdom in Gilgal, in feite in het „feest der ongedesemde broden" (6; 61). Dit feest zou moeten geïsoleerd worden van het Paasfeest, waarmede het in de P-overlevering versmolten is (Lv 23, 5v; Nm 28, 16v; 1Kr 30, 13). Het wil ons voorkomen, dat de argumenten om dat „kultisch" karakter van Ex 19, 3b-8 te bewijzen, vrij zwak zijn. Zo wordt vers 4: „Gij hebt het gezien" als een actueel ritueel gebeuren opgevat (56; 101), o.m. met verwijzing naar Dt 9, 1 (waar het enkelvoud *'attah* staat i.p.v. het meervoud *'attèm*, maar waar eveneens *hajjôm*, „vandaag" op een kultisch „nu" moet duiden) (57). Het „tot Mij" van vers 4 zou moeten betekenen: „tot in het heiligdom van Gilgal" (62; 102). Eveneens zou de uitdrukking „de hele aarde" van vers 5 moeten slaan op het „westjordaanse land", waar Gilgal ligt (77). Men ontkomt niet aan de indruk, dat men hier te doen heeft met een typisch *Hineininterpretieren*, dat overal in het OT „kultische" motieven zoekt op te duiken (een recente Protestantse hunkering naar het ritueel-sacramentele?). Ofschoon toegegeven wordt dat niets in de Bijbel gewaagt van het gepostuleerde „uitverkiezingsfeest van Israël", wordt toch (bijna a priori) geredeneerd: „Wij zijn zeer slecht ingelicht over de oude feesten; dus er kan een dergelijk feest bestaan hebben" (41). Deze opvatting houdt verband met de *überlieferungsgeschichtliche* instelling, die met grote zelfverzekerdheid de traditie-elementen uiteen weet te rafelen en hun relatieve datum te bepalen. Zo wordt de vermelding van het „Verbond" in Ex 19, 5 als „secundair" bestempeld (36), maar anderzijds moet erkend worden dat reeds J de beide opvattingen (uitverkiezing en Verbond) litterair met elkaar verbond (70). Ware het niet eenvoudiger te zeggen dat de tekst primeert, en dat men steeds moet „onderscheiden" om de eenheid beter te kunnen zien; het is daarenboven vanzelfsprekend dat twee voorstellingen (Gods genadevolle uitverkiezing, en de menselijke verplichting tot onderhouding van de Verbondsvoorschriften) *samen* bestonden, vooraleer ze samen verwoord werden. Dat God als absolute Koning niet precies de „koning van Israël" is (89), bewijst niet dat deze twee zaken niet samen door oud-Israël aanvaard werden; Ps 47 „versmelt" ze toch, geeft S. toe (90, n. 57). Dat de Vg van Ex 19, 6 *regnum sacerdotale* een „fatale verschuiving van betekenis" zou inhouden (83) is niet waarschijnlijk, als men *regnum* als „rijksgebied" opvat.

J. De Fraine

Dr. P. Severin GRILL O.Cist., *Die Vorbilder der Eucharistie im Alten Testament*, Klosterneuburg, Bernina-Verlag, 1960, 11 x 18, 116 blz., kart.

In een gefundeerde beschrijving van de O.Tische typen van de Eucharistie wordt onderscheid gemaakt tussen „Vorbilder" (= „dogmatische Vorbilder"), waarvan het typologisch karakter duidelijk uitgesproken is in H. Schrift en Traditie, en „Sinnbilder" („homiletische Vorbilder"), waarvan de overeenkomst met de Eucharistie wel herkend is in kerkelijke literatuur en liturgie maar niet duidelijk bevestigd in de „fontes". Het typologisch karakter van de door S. gekozen voorafbeeldingen wordt toch vooral uit de Traditie aangetoond, waaruit hij vaak zeer interessante gegevens weet op te diepen. Misschien wordt de betekenis van de typologische zin van de H. Schrift wat al te eenzijdig beklemtoond en gewaardeerd (b.v. p. 27/28; 37, nt. 8). Toch een boekje, dat goede hulp kan bieden bij de dogmatische uiteenzetting van het mysterie der H. Eucharistie.

S. Trooster

Papyrus Bodmer X-XII: X. Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul; XI. Onzième ode de Salomon; XII. Fragment d'un hymne liturgique. Manuscrit du IIIe siècle publié par Michel TESTUZ, Cologny-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, 1959, 16 x 24, 77 blz., 4 platen, ing.

Papyrus Bodmer XIII: Méliton de Sardes, *Homélie sur la Pâque*. Manuscrit du IIIe siècle publié par Michel TESTUZ, Cologny-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, 1960, 16 x 24, 153 blz., 3 platen, ing.

Met deze twee delen wordt de publicatie voortgezet van de omvangrijke oud-christelijke Griekse codex, die het kostbare bezit is van de Bodmer-bibliotheek te Genève. In *Bijdragen* 20 (1959), pp. 201-02, hebben we reeds gesproken over blz. 1-49 (PBodmer 5), die de *Geboorte van Maria* (= het zgn. *Protevangelium Jacobi*) bevatten. Hierop volgen in het manuscript op pp. 50-57 de *Apocriefe briefwisseling van de Korinthiërs en S. Paulus* (PBodmer 10), op pp. 57-62 een *Ode van Salomon* (PBodmer 11), die de elfde is van de Syrische verzameling, en op pp. 62-68 de canonieke *Brief van Judas* (PBodmer 7). Dan begint in de codex een nieuwe paginering: blz. 1-63 behelzen het *Peri Pascha* van Melito, bisschop van Sardes (PBodmer 13), en de hierop volgende blz. 64 een blijkbaar onvolledige christelijke hymne (PBodmer 12). Hoewel de bladen nu voor een deel uit elkaar hangen, is het geschrift overal bewaard en uitstekend leesbaar: er ontbreekt slechts het eerste folio (blz. 1-2) van het *Peri Pascha*.

De Brief van de Korinthiërs aan Paulus en het Antwoord van de Apostel waren tot hiertoe slechts in Armeense en Latijnse vertalingen en in een Syrische parafrase bekend; daarbij kwamen ze ook nog in de volledige redactie der *Acta Pauli* voor, die uitsluitend in het Koptisch bewaard is. De oorspronkelijke Griekse tekst wordt hier dus voor de eerste maal gepubliceerd; hij is merkelijk betrouwbaarder, hoewel sommige plaatsen in het Antwoord van Paulus (inz. §§ 26-27 en 32) nog al corrupt lijken te zijn. Voor de geschiedenis van de antignostische polemiek en van de formulering der fundamentele dogma's (Schepping, Menswording, Verlossing) is deze apocriefe briefwisseling van grote betekenis en verdient zij een aandachtige studie.

Van de *Oden van Salomon* zijn in het begin dezer eeuw een Syrische en een onvolledige Koptische redactie ontdekt. De Ode van codex Bodmer, de XIe naar de nummering van het Syrisch, is de eerste die wij in het Grieks kunnen lezen; hier bevat zij acht verzen, die in het Syrisch, ongetwijfeld ten onrechte, ontbreken. Dr. Testuz meent (p. 57) dat de Griekse tekst de oorspronkelijke is; de talrijke en krasse semitismen, die niet aan het O.T. ontleend zijn, lijken ons deze hypothese beslist uit te sluiten. Interessant voor de antieke boektechniek is dat de papyrus het einde van verzen en strofen meestal door speciale tekens aangeeft.

Bijzonder waardevol is het Fragment van een liturgische hymne, hoewel zijn geringe omvang (slechts 28 woorden) de interpretatie in hoge mate bemoeilijkt. O.i. behoren de woorden εἰς οἶνον op het einde van regel 6 niet tot de tekst zelf van de hymne, maar zijn zij als rubriek bedoeld; hierop wijst de spatiëring na het voorgaande woord.

Van het Περὶ Πάσχα van Melito van Sardes was in 1940 een eerste, tamelijk onvolledige en titelloze papyrus door Campbell Bonner gepubliceerd. Over de toeschrijving was dan nog al geredetwist. Nu biedt PBodmer 13 een volledige tekst, met dit voorbehoud dat blz. 1-2 (= §§ 1-5) ontbreken; titel en auteursnaam zijn echter bewaard. Ongelukkig is de transcriptie slordig, zodat, waar de controle door de papyrus van Michigan ontbreekt, de precieze woordinhoud of zelfs de algemene betekenis wel eens onzeker blijven. Voor de tekstkritiek is belangrijk de ontdekking, die Dr. Testuz en Prof. Chadwick (Oxford) gelijktijdig, maar onafhankelijk van elkaar gemaakt hebben: delen van het werk, inz. de aanvang, die in PBodmer 13 ontbreekt, zijn in een Latijnse vertaling bewaard onder de naam van Paus Leo de Grote. Deze homelie (of hoe het literaire genre van deze toespraak ook moge heten) lijkt ons, om haar rijke dogmatische inhoud, haar exegetische methode, haar samenhang met de oudste liturgieën en haar bewerkte rytmische stijl, van uitzonderlijke betekenis. Zij biedt ons de regelrechte voortzetting van het theologisch denken van Paulus en van Joannes, zuiver bijbels en christelijk doorgevoerd, terwijl de werken der contemporaine Apologeten eerder een confrontatie van de Openbaring met het heidense denken beogen.

Wanneer we deze twee delen vergelijken met de uitgave, die dezelfde geleerde in 1958 van de *Geboorte van Maria* bezorgde, dan stellen we met vreugde een aanzienlijke verbetering vast. De Inleidingen zijn veel steviger gedocumenteerd en heel wat voorzichtiger in het ontwerpen van hypothesen; de kritische nota's bevatten geen blunders meer; de vertalingen zijn verantwoord. Kortom, de lezer beschikt hier over soliede werkinstrumenten. Het is een grote verdienste van Dr. Testuz, dat hij erin geslaagd is, op zo korte tijd zulk een reeks uiterst belangrijke nieuwe teksten in handige en elegante uitgaven beschikbaar te stellen. Hij weze hiervoor oprecht gefeliciteerd.

E. de Strycker

Edmund F. Sutcliffe S.J., *The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls,* With Translations in English, London, Burns and Oates, 1960, 14.5 x 22, XVI + 272 blz., geb. 30/-.

Naast zoveel andere boeken over Qumran biedt deze verhandeling een inzicht in het karakter van religieuze gemeenschap, dat de bewoners van die beroemde ruïne bij de Dode Zee vertoonden. Terwijl het tweede deel van dit boek de vertaling geeft van alle Q-teksten, waar geen belangrijke lacunes in voorkomen, vormt het eerste deel een synthetische studie over de verschillende aspecten van het Qumranisch gemeenschapsleven. Na een kort overzicht over de opgravingen wordt achtereenvolgens gehandeld over het economisch beleid (het onderhoud van de gemeente), over de ontstaansdatum der kloostergemeenschap (ongeveer twintig jaar na het optreden van de Chasidim-sekte), over de stichter (de „Leraar der gerechtigheid"), over de leer (omtrent de Wet, God, de engelen, de mens, de uitersten), over de leefwijzen en gewoonten (armoede-celibaat-gehoorzaamheid; het bestuur; de intrede en het noviciaat; de maaltijden; het kalender). Tot slot wordt nog eens gewezen op de overeenkomst en op de (grondige) verschillen van Qumran en het Christendom, en op de aanwijzingen over de sekte, die eventueel bij Philoon en bij Flavius Josephus te vinden zijn. Aan het einde van het boek volgen nuttige aanhangsels: een chronologisch overzicht,

een korte bibliografie, de noten, een vierdubbele index (algemeen; Schriftaanhalingen; Qumran-citaten; teksten uit Josephus en andere auteurs). Het boek is tevens versierd met 6 illustraties en drie tekeningen.

Volgens S. is de „Misdadige Priester" te vereenzelvigen met de Makkabeër Jonathan (X; 42); de *Kittim* zijn niet de Romeinen, maar de Seleucieden (53v), naar het gevoelen van H. H. Rowley en Eth. Stauffer. In plaats van „de Leraar der gerechtigheid" stelt S. voor te spreken (met J. Allegro) van de „Rechtmatige Leraar" (X; 58). De opinie van een distinctie tussen twee takken van Qumraniërs, een serie geaffilieerden die buiten het eigenlijke klooster woonden, en een groep van ongehuwde „monniken" (95), wordt met vrij veel interessante argumenten bewezen. Wel verheelt S. zich niet dat er bepaalde problemen blijven bestaan: de skeletten der begraafplaats schijnen tot vrij jonge mensen te behoren (ofschoon monniken doorgaans nogal lang leven: 31). Het bestaan van vrouwelijke skeletten in de kloosterbegraafplaats wordt nogal gemakkelijk uitgelegd door bezoekende familieleden, die in het klooster stierven of althans wensten begraven te worden (99). Zeer wijs lijkt ons het oordeel van S. in verband met de houding der Qumraniërs tegenover de offers: ze zijn er niet tegen gekant (82), maar er werden toch geen offers ter plaatse gebracht (eerder in de tempel: 110). De „twee wegen" van M 3, 13-4, 26 wijzen op geen scherp determinisme, maar op de bekende tegenstelling die ook b.v. in Ps 1 voorkomt (74). Alles samen vormt dit boek een uitstekende inleiding tot de volledige erkenning van het „kloosterlijk" karakter der Qumranische Esseniërs.

J. De Fraine

Rudolf Mayer-Joseph Reuss, *Dodezeerollen en Bijbel*, Nederlandse vertaling door A. van den Born, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 13 x 19.5, 244 blz., ing. 205 B.frs., geb. 230 B.frs.

Op een zeer bevattelijke wijze hebben twee Regensburger Professoren (Rudolf Mayer voor het OT, en Joseph Reuss voor het NT) een overzicht samengesteld over de Dodezeerollen in hun verhouding tot de H. Schrift der twee Testamenten. Het boek is gegroeid uit lezingen gehouden voor een groot publiek; het is niet gebaseerd op persoonlijke onderzoekingen, en niet bestemd voor vakgenoten. In een eerste deel wordt in het algemeen bericht over de vondsten van Qumran (ontdekking; bestudering en uitgave der teksten; inhoud der bibliotheek). Het tweede deel handelt over de relaties met het OT: vooreerst wordt aangetoond dat Qumran wel degelijk moet gelden als een secte van het Jodendom (op grond van de organisatie, het geschiedkundig verloop en de voornaamste leringen). Daarna wordt deze stelling in detail bewezen voor een hele reeks religieuze categorieën, die duidelijk aan het OT herinneren. Typisch zijn: het woestijnideaal, de naleving van de Wet (vooral in cultusaangelegenheden), de idee van uitverkiezing en verbond; meer specifiek voor Qumran (een verdere ontwikkeling van het OT dus) lijken de denkbeelden over predestinatie (nogal fatalistisch; Iraanse invloed?), dualisme, wereldbrand als wereldoordeel, opstanding der doden, messianisme (een dubbel aspect: een priesterlijke en een davidische leken-messias). Aan het slot van het tweede deel worden de resultaten samengevat, en gewezen op het belang der Qumranvondsten voor de kennis van de israëlitisch-joodse godsdienst, de tekst van het OT en de Hebreeuwse taal. Het derde deel vergelijkt Qumran met het NT: de overeenkomsten zijn treffend, maar het verschil is niet minder essentiëel. Er wordt gewezen op overeenkomsten in de organisatie der gemeenschap (hiërarchie, gemeenschap van goederen, de *episkopoi)*, in de gewoonten en zeden (rituele verrichtingen, de kalender, het liturgisch gebed), in leerstukken als de angelologie of de eschatologie, of de Geest. Speciale aandacht wordt besteed aan de geschriften van Johannes („waarheid"; „liefde"; „bron van levend water") en van Paulus (Gods *mustêrion*, „tempel van de levende God"). Deze overeenkomsten worden zeer voorzichtig verklaard hetzij door een mogelijk plaatselijk, chronologisch en persoonlijk contact (Jesus kende Qumran: 185), maar vooral door de gemeenschappelijke voedingsbodem van het OT (175; 225). Ten slotte was het geen moeilijke taak aan te tonen waarin de nieuwheid van het Christendom gelegen is, in de Persoon nl. van Onze Heer Jesus Christus (160; 162; 226), die het einde van de Wet is, die aan allen het heil bracht door Zijn verlossingsdood, die een universele liefde predikt. Een korte bibliografie en nuttige aantekeningen vergemakkelijken ongetwijfeld het gebruik van dit interessant overzicht (dat in keurig Nederlands werd overgezet).

De posities van de beide auteurs zijn meestal zeer bezonnen en evenwichtig: meer dan eens worden meerdere hypothesen vermeld (25: over de identiteit der *Kittim*). Nu eens heet de „goddeloze priester" Jonathan (44), elders echter Alexander Jannaeus (25). Dat de kalender-verschillen aan de oorsprong zouden liggen van de breuk met Jerusalem (51), lijkt wel enigszins overdreven. Is het feit dat de opstanding niet vermeld wordt buiten de *Hodajot* (88) een bewijs dat de overtuiging daaromtrent niet algemeen was bij de Qum-

raniërs? (Mayer verwijst zelf naar Wsh 3, 1-5, op p. 48). Staat het „ritueel" karakter der Qumran-maaltijden wel zo vast (121; 127-29), zodat een vergelijking met de Eucharistie-viering zich opdringt? Kan men aanvaarden dat de beoefening van de armoede in Qumran niet, zoals in het Evangelie, op zuiver religieuze motieven gebaseerd was (141)? De „vervloekingen" tegen de rijken zijn ook aanwezig in het NT („Wee u rijken!": Lc 6, 24). Of was het celibaat enkel ingegeven door behoefte aan rituele reinheid (212)?

J. De Fraine

A. H. R. E. PAAP, *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries A.D.*, The Sources and Some Deductions (*Papyrologica Lugduno-Batava*, vol. VIII), Leiden, E. J. Brill, 1959, 22 x 28.5, 128 blz., ing. *f* 40.-.

Onder *nomina sacra* verstaat men vijftien woorden met religieuze betekenis (Θεός Κύριος enz.), die in de Griekse handschriften door contractie afgekort en overlijnd worden. Aan de geschiedenis van dit technisch procédé heeft Ludwig TRAUBE in 1907 een studie gewijd, die tot op onze dagen het enige overzicht van de documentatie gebleven was. Volgens hem was de practijk van Joodse oorsprong: zoals de naam Jahweh in het Hebreeuws zonder de erbij horende klinkers geschreven werd, omdat het niet uitgesproken mocht worden, zo moeten de Alexandrijnse Joden het Griekse substituut ervan, Θεός, eveneens tot zijn medeklinkers gereduceerd hebben, nl. tot Θς. Daarna breidden ze het systeem verder uit; later werd het door de Christenen overgenomen en met nog een paar andere namen aangevuld.

Sinds 1907 hebben de papyrusvondsten het materiaal in enorme proporties laten groeien. Het werd dus een dringende taak, dit materiaal te verzamelen en te onderzoeken en het probleem van de oorsprong in functie van alle nu bekende feiten opnieuw te stellen. Prof. Paap heeft er zich op voorbeeldige wijze van gekweten. Zijn werk bestaat in hoofdzaak uit twee groepen uitvoerige tabellen, die de gegevens eerst volgens de documenten zelf (424 papyri), daarna volgens de *nomina sacra* rangschikken, beide malen in de chronologische volgorde. Hierop volgt een discussie van de verschillende schrijfwijzen van ieder *nomen sacrum* (voluit, afgekort door suspensie, afg. door contractie, eventueel onder verschillende vormen). Het besluit geeft de mening van de auteur over oorsprong en ontwikkeling van het procédé. De documenten steunen de theorie van Traube niet: de oudste Joods-Griekse papyri schrijven immers de naam Θεός voluit. In de christelijke milieus daarentegen vinden we, van het begin af, vier woorden door contractie afgekort en overlijnd, nl. Θεός, Κύριος, Ἰησοῦς en Χριστός. Vanuit deze kern krijgt het systeem gaandeweg uitbreiding en komt het, na enige schommeling, in de V^e^ eeuw tot zijn definitieve vorm. Daar het hier om een practijk van het boekschrift gaat, dient haar oorsprong niet gezocht te worden in de gewoonten van het ambtelijke cursiefschrift, waar zich trouwens geen echt vergelijkbare fenomenen voordoen. Veeleer hebben Grieksprekende Joden-christenen in hún taal aan heilige woorden een uitzicht willen geven, dat met het Hebreeuwse, zuiver consonantische schrift overeenkwam. Zo reduceerden ze Θεός tot Θς; om misverstanden te voorkomen voorzagen ze deze beide letters van een overlijning. Hiermee was dan, onbedoeld, een contractie ontstaan, die eerst op de drie pas vermelde, en later op nog elf andere woorden toegepast werd. Het systeem is dus, zowel in zijn oorsprong als in zijn groei, specifiek christelijk.

Wat het documentaire aspect betreft, verdient het werk van Prof. Paap de hoogste lof. Het overal verspreide materiaal is met de uiterste zorg opgespoord, geklasseerd en aanschouwelijk voorgesteld; ook fouten van de kopisten zijn genoteerd. Een paar jaar geleden waren wijzelf, hoewel op een mindere schaal, aan een dergelijke enquête begonnen; een vergelijking van ons materiaal met de lijsten van Paap heeft hun uitzonderlijke betrouwbaarheid aan het licht gesteld. Slechts op een paar volkomen onbelangrijke punten stieten we op een lichte vergissing: in n° 34 staat éénmaal ιηλημ; in n° 46 Ἰσραήλ, niet σραήλ (zetfout); in n° 58 éénmaal υἱοί voluit; in n° 89 draagt de papyrus Ἱεροσολόμοις, niet -λύμοις. Deze tabellen, samen met de gedetailleerde discussies op pp. 100-118, leveren de onwankelbare basis voor iedere verdere studie van het onderwerp en een onmisbaar werkinstrument voor alle uitgevers van christelijke papyri. We stellen er des te meer prijs op, deze voortreffelijke hoedanigheden te beklemtonen, omdat we nu ook enige kritiek wensen te laten horen.

De eerste betreffen de presentatie van het materiaal. De aanduiding van de inhoud der papyri is doorgaans erg algemeen, wat voor een occasioneel gebruiker de identificatie der documenten aanzienlijk bemoeilijken zal; hij zal b.v. niet dan na lang zoeken vinden welke papyrus van de Chester Beatty-collectie met n° 14 bedoeld wordt; ook zal hij last hebben met het uitmaken welke publicatie met een naam als „Quantulacumque" (n° 32) aange-

duid wordt. - Een lijst van de papyri naar hun traditionele benaming zou welkom geweest zijn; nu moet de lezer de hele lijst doorlopen om te weten of b.v. POxy 654 er al dan niet in voorkomt; hiervoor hadden gerust de grote blanco's op pp. 90-92 enz. gebruikt kunnen worden. - Eveneens hadden we graag vernomen, welke papyri uit de lijst van Traube wél en welke niet door Paap overgenomen zijn; zelf hebben we de zaak uitgezocht, maar het heeft ons heel wat tijd gevraagd. - Het blijkt, dat Prof. Paap alleen rekening gehouden heeft met die *nomina sacra*, die nú nog in de bewaarde delen der documenten te lezen staan, en niet met degene die gerestitueerd werden, ook wanneer ze volkomen zeker zijn. Deze restrictie is oordeelkundig; ze diende echter uitdrukkelijk geformuleerd te worden. - Telkens wordt, en terecht, een onderscheid tussen sacrale en profane betekenis van de *nomina sacra* gemaakt; wát echter deze onderscheiding met toepassing op de namen ἄνθρωπος, οὐρανός, 'Ισραήλ, Δαυίδ en 'Ιερουσαλήμ juist betekent, wordt niet gezegd. Wat de kwestie van de oorsprong betreft, heeft Prof. Paap gelijk, het systeem als uitsluitend christelijk te beschouwen. Of het echter iets te maken heeft met het Hebreeuwse vocaalloze schrift, valt te betwijfelen. De Griekse weergave van Jahweh is immers Κύριος; nu wordt dit woord nooit Κρς, doch altijd Κς geschreven; en van Θεός kan alleen in de nominatief en de accusatief de contractie als consonantisch schrift beschouwd worden; in de genitief en datief (Θυ en Θω) gaat deze interpretatie niet op. Daarbij vinden we in de IIe en IIIe eeuw als afkorting voor 'Ιησοῦς even dikwijls Ιης als Ις wat erop wijst, dat in het bewustzijn der oudste kopisten de klinkers helemaal niet uitgesloten waren. Het blijft dus onbekend, waarom de Christenen de eerste vier *nomina sacra* onder die gecontracteerde vorm geschreven hebben. Maar dat sinds het begin de contractie, en niet de vocaalloosheid het principe geweest is, dat lijkt ons door de documentatie onomstotelijk vast te staan. Wanneer we op dit punt Prof. Paap menen te moeten tegenspreken, dan dienen we er tevens op te wijzen, dat eerst *zijn* werk het mogelijk maakt, zich een volledig beeld van de feiten te vormen. Hiermee heeft hij de wetenschap een grote en blijvende dienst bewezen.

E. de Strycker

HISTORISCHE THEOLOGIE

Lucien DALOZ, *Le travail selon Saint Jean Chrysostome*, (*Théologie pastorale et spiritualité*, Recherches et synthèses, IV), Paris, P. Lethielleux, 1959, 13 x 20.5, X + 194 blz., ing. 8.40 N.F.

Met dit werk publiceert D., professor aan het Groot-Seminarie van Montciel in Frankrijk, het eerste deel van zijn doctoraatsthesis over *Le travail chez les Pères Antiochiens*, die hij in 1958 aan de Gregoriana in Rome voordroeg. In talrijke citaten (in Franse vertaling met de sleutelwoorden in het Grieks) laat hij een van de grootste van de Griekse kerkvaders aan het woord over God, mens, wereld en arbeid. Het is verrassend vast te stellen hoe trefzeker deze volksgezinde predikant van de 4e eeuw het handwerk (want daar gaat het bijna uitsluitend over) weet te situeren in het geheel van de heilseconomie. Hij verdedigt de waardigheid van de arbeid tegen de vooroordelen van het Hellenisme en de theologische betekenis van de materie tegen de manicheïstische eenzijdigheden. Het doel van de arbeid is de mens, die op zijn beurt God als einddoel heeft: arbeiden in dat perspectief betekent ten volle Gods H. Wil volbrengen. Wat bij St. Jan Chrysostomus enkel suggestief wordt aangegeven, wordt door D. verder uitgewerkt aan de hand van andere bijdragen uit de Antiocheense traditie. Volgens haar bekende interpretatie van het κατὰ τὸ ἀρχικόν is de mens beeld van God, niet direct door zijn rede of door zijn onsterfelijke ziel, maar door zijn *heerschappij* over het geschapene. Nu is de mens echter niet alleen beheerder als een kleine παντοκράτωρ, hij is naar het voorbeeld van ὁ ἀριστοτέχνης θεός ook medeschepper met God, als een μικροκτίστης. Evident blijft deze spiritualiteit van de arbeid gekleurd door de sociaal-economische situatie van de 4e eeuw. Zo deze grote theologische traditie van Antiochië echter de nadruk legt op het belang van het beeld-Gods thema, dan wijst zij daarmee op een degelijk uitgangspunt voor ons huidig moeizaam zoeken naar een theologie van de arbeid, aangezien deze toch een religieuze antropologie impliceert. Een mooie wetenschappelijke studie, die wegens haar pastorele bekommernis terecht een plaats vond in deze reeks.

H. Berghs

Walter J. BURGHARDT S.J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (*Studies in Christian Antiquity*, 14), Woodstock Maryl., Woodstock College Press, 1957, 15 x 23, XVI + 194 blz., $ 3.-.

Het motief van de mens als beeld Gods, aan het bijbels Scheppingsverhaal ontleend en

uit hellenistische bronnen gevoed, neemt een centrale plaats in, zowel in de anthropologie als in de verlossingsleer van de christelijke oudheid. In de loop der laatste twintig jaar heeft de studie van dit thema bij Clemens van Alexandrië, Origenes, Athanasius, Gregorius van Nyssa en anderen niet weinig bijgedragen tot het vernieuwde inzicht in het christelijk mysterie van de mens en zijn verlossing. Misschien was het de enorme omvang van zijn werk, misschien ook de weinig aantrekkelijke vorm ervan, dat men de laatste grote alexandrijnse leraar niet in het onderzoek had betrokken. Deze taak heeft Burghardt op zich genomen.

De studie is zeer overzichtelijk opgebouwd. De twee eerste hoofdstukken behandelen het onderscheid tussen beeld en gelijkenis, dat door Cyrillus uitdrukkelijk wordt afgewezen, en de vraag of heel de mens, dan wel de ziel alleen beeld Gods is, waarbij Cyrilus met de alexandrijnse school voor het laatste kiest. De volgende hoofdstukken behandelen de verschillende momenten in de mens, waaronder hij beeld Gods is: zijn redelijkheid en vrijheid, zijn heerschappij over de wereld, zijn heiliging, zijn onbederfelijkheid en zijn zoonschap. In elk van deze hoofdstukken wordt Cyrillus' leer vergeleken met die van de oudere leraars in en buiten Alexandrië. Veel oorspronkelijks vindt men bij hem niet, maar men wordt verrast door de mate waarin motieven uit vroeger eeuwen nog voortleven. Zo betekent de redelijkheid van de mens voor Cyrillus „that his created *nous kai logos* was attuned to, participated in, the uncreated Logos" (31), zodat zij gelegen is in „reason in quest of faith" (39). En de keuzevrijheid is een beeld Gods, omdat zij volgens een Paulus-woord, dat Cyrillus telkens herhaalt, is „geschapen voor goede werken" (48v). Bederf en onbederfelijkheid hebben voor Cyrillus niet enkel betrekking op de lichamelijke dood, maar zijn zedelijk-religieuze waarden (94): „a corruptible body is not merely flesh destined to wither, it is the raw material of sinful concupiscence" (99): waarbij zinnelijke en sexuele begeerte uitdrukkelijk van deze zondige begeerlijkheid onderscheiden wordt (98). Hier vraagt Burghardt zich, of Cyrillus niet direct afhankelijk is van Irenaeus (101).

Als een aanhangsel bij het voorgaande wordt de vraag gesteld, of ook de vrouw naar Gods beeld is. Hoewel Cyrillus het vrouwelijk geslacht voor inferieur houdt (zelfs in de Moeder Gods!: 130), antwoordt hij bevestigend.

Twee hoofdstukken behandelen tenslotte het verlies of de verduistering van het beeld Gods door de zonde, waarbij Cyrillus met verschillende zijner voorgangers blijft aarzelen tussen deze twee verschillende opvattingen (153v), en over het herstel van het beeld door de menswording en de sacramenten. Helaas is de behandeling van het herstel uiterst beknopt gehouden. Het schijnt niet, dat Cyrillus de band doorziet tussen het herstel van het beeld in ons en het feit, dat de Zoon die mens wordt het eeuwige Beeld Gods is: daarom weet hij niet goed raad met de vraag, of de mens beeld is van de Zoon dan wel van de goddelijke natuur (120-124). Ook wordt niet in het licht gesteld, dat het uiteindelijke herstel van het beeld eerst in de eindverrijzenis geschiedt, wat toch door Cyrillus' opvatting over de onbederfelijkheid zou worden gesuggereerd.

In zijn leer over het beeld Gods in de mens geeft Cyrillus geen blijk van oorspronkelijkheid of van een persoonlijke synthese. Maar in zijn werk komen de verschillende momenten die het beeldmotief in de christelijke oudheid hadden gekenmerkt samen. Doordat de schrijver de gegevens uit Cyrillus' werk heeft verzameld en op penetrante wijze die verschillende momenten heeft geanalyseerd, heeft hij een belangrijke bijdrage geleverd voor ons inzicht in het oudchristelijke beeld-denken. Vandaar kan weer nieuw licht vallen op de opvattingen van oudere schrijvers. P. Smulders

J. Vanneste S.J., *Le Mystère de Dieu: essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (*Museum Lessianum, Section Philos.*, 45), Brugge, Desclée de Brouwer, 1959, 15 x 23, 266 blz., B.frs. 180.

De schrijver die rond 500 onder de naam van de Paulus-leerling Dionysius zijn geschriften de wereld inzond, blijft de geleerden voor raadsels stellen. Tot in de laatste jaren worden telkens nieuwe pogingen gedaan om zijn ware identiteit vast te stellen: Petrus de Iberiër (Honigmann), de afgezette monophysietische patriarch van Alexandrië Petrus Fullo (Redinger), of zelfs Ammonius Saccas, de leermeester van Plotinus en Origenes (Elorduy)? Omstreden blijft ook de vraag, of hij werkelijk een christelijke mysticus is, zoals de latijnse Middeleeuwen hem zagen, dan wel een christelijk neoplatoons filosoof. Op deze laatste vraag wil de studie van Vanneste een antwoord helpen geven. Daartoe biedt het een zorgvuldige vertaling van de Brieven I en V, en van het meest „mystieke" van Dionysius' werken, de *Mystieke Theologie*. Die vertaling wordt verantwoord en ingeleid door een uitvoerige analyse en een diepgaand onderzoek naar de strekking van dit laatste korte werkje. Misschien kan de conclusie het best worden samengevat in de op-

merking, die de auteur over de titel maakt: "La traduction littéraire 'Théologie Mystique' trompera les lecteurs d'aujourd'hui si l'on ne précise aussitôt qu'il s'agit d'une théologie *(naturelle)* qui réfléchit sur le mystère de Dieu" (p. 221; cursief van S.). Het zou dus Dionysius in dit werkje, evenmin trouwens als in *De Divinis Nominibus*, niet te doen zijn om die genadevolle onmiddellijke ervaring van de christelijke God, die sinds de Middeleeuwen onder mystiek verstaan wordt, maar over de wezensstructuur van ieder „kennen" van God, die immers toch ook steeds de „Onbekende God" blijft. Als ik Dionysius en zijn commentator goed begrijp, omvat het werkelijke en volledige kennen van God drie dialektische momenten: het affirmatieve moment, waarin de volmaaktheden van het schepsel, zoals goed, waar, zijn enz., van God worden geaffirmeerd als van de oerbron van die volmaaktheden; het moment van de *aphairesis* (door V. vertaald als „abstraction négative", omdat het franse woord „retranchement", dat de gedachte beter zou weergeven, een te eng-militaire betekenis heeft gekregen): in dit moment worden alle volmaaktheden der schepselen, eerst van de lagere, tenslotte ook van de hoogste, van het Godsbegrip afgepeld en ontkend; als derde moment van deze dialektiek de bekroning van de voorafgaanden in het niet-weten, *agnôsia*, een woordeloos, boven-redelijk en boven-verstandelijk „kennen" van God als de Onbekende (b.v. p. 161; 177v). Deze dialektiek schijnt geen eigenlijk mystieke opgang te zijn van de gehele mens naar de God die zich genadiglijk meedeelt, maar een zuiver logisch proces, dat berust op een tot het uiterste doorgevoerde kritiek van de menselijke geest op zijn eigen denken over God. Geen eigenlijk mystieke ervaring dus.

Ik voel mij onbekwaam, om over de deugdelijkheid van deze stelling een oordeel te vellen, zelfs na lezing van V.'s werk. Bij de lezing van Dionysius' werkjes werd ik herhaaldelijk gefrappeerd, - zodra men het gekunsteld en opgeschroefd gebruik van mysterieke termen terzijde schuift, - door de atmosfeer van glashard intellectualisme, waarin dit werk zich beweegt. Zou iemand met werkelijke mystieke ervaringen ooit zo cerebraal kunnen spreken over zijn hoogste, meest verrukkende en meest ontredderende ontmoeting met de levende God? Daarom ben ik geneigd met de schrijver aan te nemen, dat Dionysius inderdaad niet spreekt vanuit eigen (of andermans) mystieke ervaringen. Maar of daarom zijn conclusie juist is, dat het hier enkel gaat over „une théologie *naturelle*"? Zou het niet mogelijk zijn, dat Dionysius poogt om een transcendentale kritische bezinning te geven over de aard van *elk* spreken en denken over God, over het wijsgerige zowel als het gelovige? Eén van zijn uitgangspunten schijnt immers juist de *aphairesis* te zijn van de bijbelse anthropomorphismen: „quelles sont les formes de Dieu, quelles sont les figures de Dieu et ses membres et ses organes, quels sont les lieux divins et ses mondes, quelles sont ses colères, quels sont ses tristesses et ses ressentiments, quels sont ses ivresses et ses excès, quels sont ses serments et ses malédictions, quels sont ses sommeils et quelles sont se veilles" (*Myst. Theol.* 3, p. 235). Als het hier inderdaad gaat om een transcendentale kritiek op elk spreken en denken over God, die berust op de verhouding tussen het schepsel en zijn Schepper, dan is enigszins verklaarbaar, welke brede invloed Dionysius' werkjes later konden uitoefenen. Want dan is het mogelijk, dat hij daarbij een wet heeft geformuleerd, die in de mystiek van een Ruusbroec of Johannes van het Kruis werkelijk tot onmiddellijke ervaring werd.

P. Smulders

EUSÈBE DE CÉSAREE, *Histoire ecclésiastique*, IV, Avant-propos de Cl. MONTDÉSERT S.J., Introduction par Gustave BARDY, Index par Pierre PERICHON, (*Sources chrétiennes*, 73), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 336 blz., ing. 24 N.F.

Dit laatste deel van de Eusebius-uitgave in de Sources Chrétiennes bestaat uit een uitvoerige inleiding (blz. 9-135) van de hand nog van G. Bardy, en uit zeven Indices die 191 blz. beslaan, nieuw opgesteld door P. Périchon. De inleiding beoogt alleen een betrouwenswaardige uiteenzetting te geven van de tegenwoordige stand van de wetenschap omtrent Eusebius die sinds TILLEMONT nog steeds wacht op een creatieve en synthetische studie: het is ook geen gemakkelijke taak dat omstreden figuur zijn juiste plaats te wijzen. De zeer nuttige Indices zijn de volgende: nominum - rerum - van de Schriftuurplaatsen - van de titels - van de citaten uit oude schrijvers - van griekse woorden - van moderne auteurs in de inleiding en de nota's vermeld. In het voorwoord wordt een doorlopende kommentaar op het hele werk in het vooruitzicht gesteld.

R. Leys

AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Grösse der Seele*, De Quantitate animae liber unus, Erste deutsche Übertragung von Carl Johann PERL, (*Deutsche Augustinusausgabe*), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1960, 14 x 22, 134 blz., ing. DM 7.-, geb. DM 9.40.

De *Deutsche Augustinusausgabe* bevat reeds verscheidene werken van A., meest ver-

taald door C. J. Perl. Deze uitgave is niet zo uitgebreid en bewerkt als de bekende franse uitgave die bij Desclée De Brouwer verschijnt. Men krijgt enkel de duitse tekst in handen met de hoogstnodige aanmerkingen. *De quantitate animae* wordt hier voor het eerst in het Duits vertaald. De grondtekst vormde de Mauriner uitgave, in 1902 in Migne opgenomen. In een *Voorwoord* schrijft C.J.P. over de datering, de oorsprong, de ideologische achtergrond en de besproken filosofen (Platoon, Aristoteles, Plotinos en Tertullianus), de sympathieke persoon van Evodius, tegenpartij van A. in deze dialoog, en later zijn collega in het episcopaat, de stijl en het genre, de indeling en de bouw van het voorlaatste filosofische traktaatje van A. Achteraan volgen eerst algemene bemerkingen, meest verwijzingen naar opvattingen van A., die elders terugkeren, speciaal natuurlijk in de *Retractationes*. Ten slotte nog enkele meer preciese kommentaren op enkele moeilijke punten uit de tekst zelf: het woordgebruik, referenties naar Plotinos, Platoon, Thomas en enkele moderne auteurs. De band wordt besloten met de duitse bibliografie over het onderwerp. Als werkinstrument voor studenten in de theologie heeft het zijn waarde en zin. Persoonlijk zouden wij graag de latijnse tekst gezien hebben tegenover de duitse, maar de serie is nu eenmaal op deze wijze opgevat.

P. Fransen

AMÉDÉE DE LAUSANNE, *Huit homélies mariales*, Introduction et notes par le Chan. G. BAVAUD, Texte latin établi par Dom Jean DESHUSSES O.S.B., Traduction par Dom Antoine DUMAS O.S.B. (*Sources chrétiennes*, 72, Série des Textes Monastiques d'Occident, V), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13.5 x 20.5, 242 blz., ing. 15 N.F.

In 1959 werd het negende eeuwfeest gevierd van de dood van de H. Amedeus van Lausanne, cisterciënsermonnik en bisschop van Lausanne. De persoon en de werken van de H. Amedeus zijn over het algemeen weinig bekend, zijn werk is en blijft typerend voor zijn tijd. Opgenomen op tien jaar samen met zijn vader in de Abdij van Bonnevaux, gaan zij een ogenblik over tot de Abdij van Cluny. Het is pas in Clervaux onder de H. Bernardus dat Amedeus zijn noviciaat aanvangt. Hij wordt weldra Abt van Hautecombe en in 1144 bisschop van Lausanne. Deze acht preken over Maria geven een goed overzicht van de mystieke theologie van die tijd. Ondanks de invloed van de H. Bernardus bewaart Amedeus een duidelijke originaliteit. Oorspronkelijk is de uitbouw van zijn reeks preken, waarbij de deugden van Maria telkens worden verbonden met een van de zeven Gaven van de H. Geest. Ook op het punt van de leer over Maria's Tenhemelopneming staat hij los van Bernardus. Zijn stijl is minder poëtisch dan die van Bernardus, maar de inhoud is soms theologisch rijker.

P. van Doornik

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Au seuil de la théologie, Initiation en trois années, Premier degré, Préface de Son Exc. Mgr. FERRAND, Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20, 448 blz., geb. 18 N.F.

De franse dominikanen hebben voor enkele jaren *Initiation théologique* uitgegeven, dat ondanks verscheidene leemten en beperkingen een der beste handboeken is geworden voor de clerus. Het is ten minste een handboek dat rekening houdt met heel wat verworvenheden van de theologie van onze tijd. Voor de leken is dit verzamelwerk nog te moeilijk, ook voor de vrouwelijke religieuzen, die vooral in Frankrijk en Duitsland, maar, God zij dank, ook reeds in onze landen uitzien naar een degelijke godsdienstige vorming. Dit is dan een werk in drie delen, dat allereerst geschreven werd voor vrouwelijke religieuzen, maar dat voor vele leken een goede hulp zal betekenen. Men heeft gedacht aan de voorschriften van de H. Stoel die voor de meeste kloosterzusters gedurende hun vormingstijd een algemene cursus voorzien van drie jaren. Men wil hen dus helpen bij een betere kennis van hun godsdienst en tevens hen laten delen in de aanwinsten van de theologie. De speciale verdienste van dit werk ligt in het feit, dat men zich geenszins tevreden heeft gesteld met een vulgariserend - en dus schijnbaar verdund en verminderd - theologisch onderwijs. Een diepere godsdienstkennis als levende bezinning op het geloof is onafscheidelijk verbonden met een heroriëntatie en vorming van de hele mens. Zij krijgen dus allerlei wetenswaardigheden te horen over de Bijbel, de Vaders, de geschiedenis van de Kerk, maar dit bont feitenmateriaal blijft gevat in een religieuze visie, waarin deze feiten onmiddellijk kunnen worden geïntegreerd. De lessen in de dogmatiek worden religieus gehouden, en daarom sterk bijbels. Het mooiste hoofdstuk lijkt ons daarom juist de zeer schone synthese te zijn van zuster MARIE-MONIQUE over „L'Epiphanie de Dieu", dat meesterlijk wordt uiteengezet. Maar buiten deze meer fundamentele lessen krijgen wij nog een bijbelse theologie van het geestelijk leven en van de religieuze roeping. De bekende Pater COCAGNAC O.P. schreef een zeer praktisch stukje over de artistieke smaak en de estetische vorming van de

religieuzen met betrekking tot de liturgie, de sacramenten en het kerkgebouw. Dom RIVIÈRE O.S.B. geeft een eerste inleiding over het koorgebed en de zang. Ten slotte nog een hoofdstuk met pedagogische raadgevingen nopens de religieuze vorming van de kleine kinderen. A.-M. HENRY O.P. besluit deze reeks lessen met een zeer gelukkig geplaatste les over de theologische zin van het getuigenis, en zijn eigen functie en toepassing zowel in het onderwijs als in de ziekenverzorging. Uit deze beschrijving van de voornaamste lessen merkt men nog het best, wat de opstellers op het oog hadden. Of deze formule nu de beste is, zal men, zoals voor alle praktische realisaties, kunnen betwijfelen. Het blijft de grote verdienste van de medewerkers en uitgevers dit eindelijk te hebben aangedurfd, en naar best vermogen te hebben uitgewerkt. Het zou wenselijk zijn, dat iets dergelijks in het nederlands werd ondernomen. Of een vertaling van dit werk zich opdringt, valt te bezien. Men zou in alle geval de bibliografie en hier en daar de praktische raadgevingen moeten aanpassen aan het eigen klimaat en de eigen gebruiken van onze landen. Maar zo wij niemand vinden om dit werk aan te pakken, is een vertaling nog beter dan helemaal niets. P. Fransen

Peter LENGSFELD, *Ueberlieferung*, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn, 1960, 15 x 23, 263 blz., DM. 16.-.

Als men „de overlevering" in een studie aansnijdt, moet men daarbij veel overhoop halen: Schrift, traditie, canon, interpretatie, ambt enz. Men mag dat alles apart behandelen, maar daarbij mag men het complexe geheel nooit uit het oog verliezen. Lengsfeld is daarin wel geslaagd. Ook de vele auteurs die hij aanhaalt en soms uitvoeriger weergeeft, brengen hem niet op een dwaalspoor. Zonder hen te kort te doen vervolgt hij helder zijn eigen betoog, zodat men zijn bedoelingen tot het einde toe goed kan volgen. Het „kort begrip" van BULTMANN (blz. 216-249) is zeer goed en boeiend.

Het boek toont overtuigend aan, dat het protestantse en het katholieke kamp elkaars eigenheid steeds meer (kunnen) gaan waarderen, zonder zichzelf te verloochenen. Een constructieve bijdrage dus in het wederzijds contact en bovendien een belangrijke informatie van representatieve meningen rondom een brandpunt in de hedendaagse controversetheologie. F. Veelenturf

Die Katholische Glaubenswelt, Wegweisung und Lehre, 3. Aufl., Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen, II. Band, *Moraaltheologie*, Mit 4 Bildtafeln, und, III. Band, *Die Heilsökonomie*, Mit 17 Bildtafeln, Freiburg, Herder Verlag, 1961, 13 x 20, XXIV + 1080 en XX + 784 blz., geb.

Wij vermoeden dat de *Initiation théologique*, door de Franse Dominikanen uitgegeven, in ons taalgebied voldoende bekend is. Het is een handboek in theologie en moraal, dat een zeer eigen plaats inneemt tussen de klassieke handboeken van de vorige eeuw en wat men voor het ogenblik graag als handboek zou willen bezitten, en waar trouwens ook aan gewerkt wordt. Van de ene kant wordt het bijbels gedeelte uiterst goed verzorgd. Hierin ligt voorzeker de grootste aanwinst. Het historisch deel komt nog maar weinig op de voorgrond. Wat b.v. over de dogmatische evolutie van de genade in dit tweede deel werd geschreven, is zeer beperkt. Ten slotte wordt aan het speculatief-theologische deel veel zorg besteed, maar hier zit men nog grotendeels vast in een middeleeuwse denkwijze. Niet dat men het de opstellers ten kwade moet duiden, dat zij voortdurend Sint Thomas citeren. Dat is hun goed recht. Maar of op deze wijze op al onze huidige problemen een antwoord wordt gegeven, is een andere vraag. Wij weten door contact met leken, die dit handboek hebben gebruikt, dat deze wijze van behandeling hen niet aanspreekt.

Veel zorg werd ook besteed aan de vorm. Dit mocht reeds gezegd worden van de Franse uitgave, die met zorg was uitgegeven, en een vlotte leesbare tekst bood. De Duitse uitgave heeft op dit punt nog enkele winst geboekt, daar men zelf heeft willen zorgen voor illustraties en een sterke, gemakkelijk te consulteren band.

Wanneer in het tweede deel *Moraaltheologie* wordt gegeven, dan moet men dit in een brede, en trouwens juiste zin verstaan. Men vindt er waardevolle studies over de zaligheid, de filosofie van de menselijke activiteit, de genade, de zonde, de deugden, theologale en andere. De derde band bevat zeer juist omschreven het mysterie van de *Heilseconomie:* Christus, Verlossing, Kerk, Sacramenten en Eschatologie. P. Fransen

E. H. SCHILLEBEECKX O.P., *Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu*, Etude théologique du salut par les sacrements, Traduit du néerlandais par A. KERKVOORDE O.S.B., (*Lex orandi*, 31), Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20, 272 blz., ing. 10.50 N.F.

Wij kunnen ons alleen maar verheugen, dat het waardevolle boekje van Prof. Dr. H. Schillebeeckx O.P., dat wij vroeger uitvoerig hebben besproken (*Bijdragen* 20 (1959) 67-71), eindelijk ook in het Frans is vertaald. De Duitse vertaling is ook het vorige jaar verschenen. Wij hopen dat de Engelse vertaling zo gauw mogelijk zal volgen. In het Engels immers is de R.K. theologische literatuur nogal arm en ouderwets, wat ten zeerste te betreuren valt. Voor duizenden intellectuelen in Azië en Afrika wordt het Engels steeds meer de enige taal door dewelke zij nog enig contact kunnen krijgen met de Kerk en de R.K. theologische en filosofische gedachte. Dit bewijzen trouwens het onverwachte succes dat onlangs twee tijdschriften mochten kennen: *The Heythrop Journal*, en de *International Philosophical Quarterly*. De vertaler, E.P. Dom A. Kerkvoorde O.S.B., heeft op zijn vertaling een interessante en voor buitenlanders zeer belangrijke *Inleiding* geschreven. Niet alleen geeft hij een korte biografie van Prof. Dr. Schillebeeckx, maar tevens breekt hij een lans voor het goede recht van het Nederlands als theologische taal, die ook in het buitenland als zodanig erkenning verdient. Wanneer men wat contacten bezit met het buitenland, dan treft het onmiddellijk hoe het Nederlands in wetenschappelijke kringen, en heel speciaal in theologische middens, meer gelezen wordt dan men wel op het eerste zicht zou denken. Deze *Inleiding* bewaart desondanks hare betekenis en haar nut. P. Fransen

Otto Semmelroth S.J., *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt a/Main, Verlag Josef Knecht, 1960, 12 x 19.5, 117 blz., geb. DM 6.50.

Wie de werken van O. Semmelroth heeft gelezen, zal wellicht in deze reeks conferenties niet veel nieuws vinden. En toch, zoals Semmelroth het in zijn *Inleiding* zelf verwacht, heeft het zijn belang over deze vele vragen die op de vernieuwing van de Sacramentenleer betrekking hebben, een rustig en goed gebalanceerd overzicht te bezitten. Hierin ligt dan ook de eigenlijke waarde van dit werkje. Zoals altijd gaat Semmelroth uit van de dubbele struktuur van de Verlossing: God die tot de mensen neerdaalt in Christus, en de mensen die naar God terug gaan in dezelfde Christus. Aan dit dubbele moment binnen de éne Heilswerkelijkheid, die in de Kerk haar eigen symbooluitdrukking vindt, verbindt hij dan de dialektische gespannenheid van Woord en Sacrament zoals deze in deze éne kerkelijke symboolactiviteit tot uitdrukking komt. Typisch is het voor hem dat hij de sacramentele orde terug vindt op de opgaande lijn van het Offer. Deze beschouwing heeft ons bij hem steeds wat verwonderd. Wij moeten echter bekennen, dat wij nu zijn standpunt beter gaan begrijpen. Deze beschouwingswijze heeft in alle geval het voordeel alle Sacramenten intiemer te verbinden met het centrale Sacrament van de Eucharistie, wat een winst betekent. Terloops behandelt hij verschillende moeilijkheden en opwerpingen die men bij de moderne mens kan horen - hij spreekt en schrijft immers voor leken. Soms kon zijn antwoord iets rijker uitgewerkt zijn, vooral door een vollediger begrip van de genade. Niet dat hij niet al de aspecten zou bespreken die moeten aangestipt worden. Maar hij zou dit op een nog overtuigender wijze hebben kunnen doen. Wij zouden nog graag iets anders opmerken. Bij het uitlijnen van een dergelijke synthese ligt wel het gevaar voor dat men om een gladde en duidelijke afwerking te bekomen, het spel der opgaande en neergaande lijnen al te zeer zou gaan vereenvoudigen. Maar men kan het ene niet hebben zonder het andere te missen: men kan niet kort en bondig zijn, en tevens rekening houden met het feit dat de werkelijkheid steeds rijker blijft dan onze synthese, al wordt zij nog zo dynamisch en dialektisch gezien. Om zijn evenwichtige visie op het sacramentele bestel, als kerkelijke zichtbaarheid in tekens van het Heil in Christus en door de Geest, willen wij dit boekje ten zeerste aanraden aan priesters en ontwikkelde leken voor wie het geschreven werd. P. Fransen

P. Th. Camelot O.P., *Spiritualité du Baptême*, (*Lex orandi*, 30), Paris, Les Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 288 blz., ing. 10.80 N.F.

Men kan bezwaarlijk een overtuigender bewijs vinden voor de fundamentele en blijvende betekenis van het H. Doopsel in het hele christelijke leven als dit werkje van P. Camelot over de Spiritualiteit van het Doopsel. Hij ontvouwt de verschillende aspecten en de diepere zin van deze spiritualiteit aan de hand van de voornaamste Schriftuurteksten, en van een overvloed van citaten uit de Patristiek, de Liturgie, soms ook nog uit de Scholastiek, vooral uit Thomas. Deze gecommentariëerde bloemlezing ordent hij volgens drie hoofdthema's: het geloof, de Dood en de Verrijzenis van Christus, en de Gave van de Geest. In het eerste deel drukt hij vooral op de waarde van onze persoonlijke inzet in geloof en bekering, in het tweede komt heel de leer van de Schrift over onze gelijkenis met Christus op het voorplan, in het derde wordt dit alles nog eens samengevat van uit de eigen werking van de H. Geest. Tevens raakt hij terloops de problemen aan over de verhouding van het Doopsel met het Vormsel, alsook met de Biecht en de Eucharistie. Hij ontwijkt

specifiek theologische, exegetische of historische problemen, of hij verwijst kort in een voetnota naar de oplossing die hij voorstaat. Het werk werd vooral bedoeld als een boek, dat moet gelezen en overwogen worden, niet als een studieboek. Predikanten zullen er een mijn vinden van teksten, rijke illustraties uit de Vaders en van inspirerende standpunten uit de theologie. Theologen zullen vooral de uitgebreide bibliografie weten te waarderen die in de voetnoten wordt aangegeven.

P. Fransen

H. M. DIEPEN O.S.B., *La théologie de l'Emmanuel: les lignes maîtresses d'une Christologie*, Brugge, Desclée de Brouwer, 13 x 20, XVI + 321 blz., 195 B.frs.

In de discussie over de Christologie, die in de laatste tien jaar ontbrand is, heeft Dom Diepen een heel eigen plaats ingenomen, door zijn onafhankelijkheid tegenover de klassieke scholen, door zijn vertrouwdheid met Cyrillus van Alexandrië en Thomas van Aquino, en door de persoonlijke denkkracht, waarmee hij de gegevens van deze grote meesters benut. Na zijn dood in oktober 1960 verschijnt dit werk, dat bedoeld was als het tweede deel van een christologische studie, waarvan het eerste deel onder de titel *L'option fondamentale en Christologie* het dilemma had moeten behandelen van de benadering van het Christusmysterie: „Jésus-Christ Homme déifié, ou Jésus-Christ Verbe fait chair" (p. X). Blijkens het voorwoord van de schrijver, was de redactie van dat eerste deel reeds zeer ver gevorderd, toen hij besloot eerst het onderhavige werk te publiceren. Dit omvat drie gedeelten. Als inleidend hoofdstuk gaat vooraf een studie van de „Appropriation Christologique", „Appropriatie" heeft hier niets te maken met wat in de Triniteitsleer door dat woord wordt aangeduid: het betekent niets anders dan het oude, ja volstrekt fundamentele christologische inzicht, dat de eeuwige Zoon Gods zich een mensenbestaan „toegeëigend" en eigen gemaakt heeft (p. 3-47). Het tweede deel behandelt vervolgens uitvoerig het menselijk bestaan van Christus. Na een lange uiteenzetting van en kritiek op de verschillende sententies, geeft hij zijn eigen opvatting: Als men enerzijds de eeuwige hypostase van het Woord, anderzijds de aangenomen menselijke natuur beschouwt, die tijdelijk bestaat, moet men „conclure aussitôt à la distinction réelle et adéquate de ces deux êtres: *esse humanae naturae non est esse divinae*". Maar dit is een partiële beschouwing: er is in de mensgeworden Zoon één compleet en persoonlijk *zijn*: „Cet être unique du Christ est l'être éternel, terme de la génération divine, en tant qu'il se prolonge dans un effet créé, son reflet et sa projection dans le temps, terme de la Mission visible du Fils de Dieu" (p. 154-155). Het menselijke zijn in Christus is dus een „être secondaire" (p. 156). De rest van het boek is gewijd aan de menselijke psychologie van Christus (p. 161-293). De schrijver wijst enerzijds een „autonomie psychologique" af, maar waarschuwt toch ook tegen „exagérer sur le plan psychologique l'unité des deux natures" (p. 272). Zelf concludeert hij tot een afhankelijkheid van Christus' menselijke wil, „pour l'obéissance constante et quasi constitutionnelle, corollaire de l'union hypostatique" (p. 275). Ook in dit werk herkent de lezer de eigen aard van Dom Diepen: grote eruditie, grondige kennis van de griekse patristiek en van Thomas, beheersing van de moderne litteratuur, en de durf om een eigen standpunt in te nemen. Vergis ik me, dat dit standpunt wat gematigder wordt verdedigd? Moge de Heer, in wiens mysterie hij zich met zulke eerlijke toewijding en liefde verdiepte, hem opnemen in zijn licht.

P. Smulders

Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (*Bibliothèque théologique*), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959, 16 x 24, 352 blz., ing. 15.- Zw.frs.

Men kan niet verwachten in de beperkte ruimte van één boek de volledige uiteenzetting te vinden over filosofie en theologie, ecclesiologie en dogma, ascese en mystiek, liturgie en kerkgeschiedenis van de Orthodoxie. Maar Prof. Evdokimov is er wel in geslaagd de algemene kenmerken aan te geven van al deze onderwerpen en ze te illustreren door zijn eigen theologische beleving. Als orthodox geeft hij ons een oprechte synthese van zijn geloofsleer; hij is echter wat zwaartillend en moeilijk om te lezen, niet alleen wegens het overvloedig gebruik van vreemde woorden, maar vooral door een overdreven zoeken naar verschilpunten tussen de theologie van het Oosten en die van het Westen. P. BOUYER van het Katholiek Instituut te Parijs is het daarin niet eens met de auteur en verklaart naar aanleiding van dit boek in een niet minder persoonlijk artikel van het tijdschrift *Contacts* (1960, 3): „je me sens totalement incapable de ressentir les incompatibilités qu'il y aurait entre théologie catholique et théologie orthodoxe, spiritualité catholique et spiritualité orthodoxe". Inderdaad, waar Evdokimov spreekt over de theologie van het Westen, geeft hij ons het klassieke standpunt weer van de Orthodoxie met haar bekende vooroordelen tegen de scholastiek. Het klinkt dus wel overdreven te beweren, dat Sint Thomas uitslui-

tend op de rede steunt om zich in de kennis van God te verdiepen (blz. 26). De mystiek is immers niet onbekend in het Westen en de studie van de griekse Vaders heeft ook in de katholieke Kerk een ereplaats. Vergeten we daarbij niet dat er ruim 8 millioen katholieken van Oosterse ritus zijn met hun eigen oosterse traditie, maar met hetzelfde geloof als de Kerk van Rome. In het huis van God zijn veel woningen: er is plaats in Zijn Kerk voor verschillende theologische scholen en we kunnen alleen met vreugde begroeten dat een terugkeer naar de theologie van de Bijbel en van de Kerkvaders, waarin de orthodoxen ons een voorbeeld geven, voor de katholieken van het Oosten en ook voor die van het Westen een verdieping bijbrengt van de theologische studies.

Het werk van Evdokimov is verdeeld in vijf delen. Na een historische inleiding zet de auteur de theologische leer uiteen over de mens, geschapen naar het beeld en de gelijkenis van God. Een brede plaats is gegeven aan de sapiëntiële kennis, waar de heilige Geest zelf de mens onderricht (1 Cor. 2, 10-16). In het tweede deel, de ecclesiologie, kiest de auteur de positie van de moderne orthodoxe leer, zoals deze zich ontwikkeld heeft uit de school van KHOMIAKOV. Het derde deel handelt over het dogma en de overlevering. Daarna volgt de leer over het gebed, waarin de liturgie en de verering van de ikonen op interessante wijze behandeld worden. Tenslotte krijgen we in het vijfde deel de leer over de uitersten. De auteur eindigt zijn uiteenzetting met enkele ecumenische beschouwingen, die het samentreffen van theologen van verschillende geloofsbelijdenissen zeker zullen vergemakkelijken.

Na deze magistrale synthese van de leer der Orthodoxie, zou het wenselijk zijn de verschillende traktaten in monografieën uit te diepen. Een beter begrijpen van de Orthodoxie kan veel vooroordelen doen wegvallen, zal zeker bijdragen tot een oprechter waarderen van onze afgescheiden broeders en kan hen de weg naar de éne katholieke Kerk vergemakkelijken. De volledige waarheid in haar verschillende aspecten zal ons dichter bij elkander brengen als ledematen van de éne Kerk, waarvan Christus het Hoofd is. F. Bossuyt

MORAALTHEOLOGIE

Bernhard HÄRING, *De wet van Christus, Een katholieke moraaltheologie voor priesters en leken,* II, (*Theologische Bibliotheek*), Utrecht, Het Spectrum, Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1960, 15.5 x 22.5, 820 blz., *f* 25.-.

Het tweede, „bijzondere", deel van dit werk verdient niet minder waardering dan het algemene deel, dat door ons reeds besproken werd in *Bijdragen* 21 (1960) 90-91. De bewerking van dit tweede deel is gebaseerd op de vijfde Duitse uitgave van 1959, terwijl van de Franse uitgave (2e en 3e deel, Tournai, 1957/1959) behalve een waardevolle bijbel-theologische inleiding (blz. 28-47) ook de indeling van de stof werd overgenomen, die wat de onderdelen betreft nogal afwijkt van de oorspronkelijke Duitse uitgave. In grote lijnen is de indeling als volgt. Onder de titel *levensgemeenschap met God* worden de drie goddelijke deugden besproken en de deugd van godsdienstigheid te zamen met het liturgisch en sacramenteel leven. Onder de titel *levensgemeenschap met de naaste* wordt eerst de naastenliefde zelf behandeld, daarna de verwerkelijking van de liefde op de onderscheiden levensgebieden: waarheid en schoonheid, gezondheid en leven, huwelijk en maagdelijkheid, gebruik van de stoffelijke goederen, onderscheiden gemeenschapsverbanden. Vertaler en revisor hebben wederom uitstekend werk geleverd. De taal is echt goed Nederlands en de rhetoriek van de Duitse uitgave is er nagenoeg uit gewerkt. Bovendien zijn litteratuuropgaven en „realia", die in dit tweede deel uiteraard talrijker zijn dan in het eerste algemene deel, aan het Nederlands taalgebied aangepast. Voor priesters is dit werk, naast het officiële handboek, een waardevol bezit; en ontwikkelde leken kunnen bij Häring veel beter te rade gaan dan bij een of ander compendium. Bij het doorbladeren struikelden wij op blz. 75 en 81 over de opmerking, dat deelneming op actieve wijze aan niet-katholieke godsdienstige plechtigheden gelijk staat met *verloochening* van het ware geloof: dit kan wel maar hoeft toch niet per se het geval te zijn. A. van Kol

Mgr. A. JANSSEN, *De mens en zijn lichaam,* Moraaltheologische verhandelingen, (*Keurreeks van het Davidsfonds,* 79 - 1960-3), Leuven, Davidsfonds, 1960, 13 x 20, 237 blz., ledenprijs ing. 42 B.frs., geb. 57 B.frs., handelsprijs ing. 84 B.frs., geb. 114 B.frs.

De Leuvense moraalprofessor wil met dit werk het dyptiek aanvullen dat hij vroeger begonnen was met zijn studie *„Gij zult niet doden"* (Keurreeks van het Davidsfonds, 43, 1950). Het vijfde gebod verdiende immers naast de behandeling van de negatieve zijden ook een uiteenzetting van zijn positieve inhoud. De uitbreiding van de geneeskunde, de socialisatie van de hygiënische en medische verzorging in bijna alle landen, de eugenetiek,

de lichaamscultuur, enz. stellen steeds nieuwe en ingewikkelde vragen. Steunend op de uitspraken van het kerkelijk leergezag, op de doctrine der beste moralisten en op de eigen uitgebreide ervaring, geeft de auteur hier de synthese van wat hij vele jaren aan de hogeschool doceerde. Door zijn helderheid en klassieke degelijkheid verdient het werk de aandacht van wie door zijn functie of beroep moreel inzicht behoeft in vragen omtrent de gezondheid van de mens en de verzorging ervan. J. Kerkhofs

Johann SCHASCHING S.J., *Kirche und industrielle Gesellschaft*, (*Schriftenreihe der Katholischen Sozialakademie Wien*, I), Wien, Herder Verlag, 1960, 12.5 x 20, 274 blz., geb. S 72.

In de onoverzichtelijke vloed van min of meer pessimistische tijdsdiagnosen, waarin vele would-be profeten hun slapeloosheid schijnen af te reageren, valt dit werk van de Oostenrijkse universiteitsprofessor (Innsbruck) op door een serene en positieve toon. Niet dat de auteur de huidige tijd naïef zou aanvaarden als een echte sociale réussite; integendeel, hij analyseert onverbiddelijk het doofworden van de technische mens voor de geestelijke waarden, de marginale positie der Kerk in vele typisch moderne middens, de overdreven waardering der jeugd en de toch zeer ambivalente beloften die zij inhoudt (met zelfs een uitweiding over de sociaal-economische gevolgen van de toename van het zakgeld). Doch daarnaast biedt deze geseculariseerde welvaartstaat aan de Kerk nieuwe kansen. Waar zij vroeger door haar institutionele macht in het publieke leven voortdurend dreigde haar werkelijke zending te vergeten, is zij nu - gelukkig - gedwongen zich toe te leggen op haar eigen taak: verkondiging en zielzorg. Overal waar mensen de collectivisering vluchten om nog ergens zichzelf te kunnen zijn, overal ook waar de mens door de maatschappelijke machine gekwetst werd, overal waar er moderne „armen van geest" zijn, kan de Kerk nu, vrijer wellicht dan vroeger, haar ware gelaat laten zien en helpend optreden, waar welvaartspolitiek en sociale voorzorg hun grenzen bereikten. - Het boek is daarenboven vlot en nuchter geschreven, en geïllustreerd met duidelijke voorbeelden uit de bedrijfspsychologie en de cultuursociologie. J. Kerkhofs

Oswald VON NELL-BREUNING, *Kapitalismus und gerechter Lohn*, (*Herder-Bücherei*, 67), Freiburg, Herder, 1960, 11 x 18, 192 blz., pocket-uitgave DM 2.20.

Met dit werkje viert de beroemde auteur zijn zeventigste verjaardag. Van veroudering is echter noch aan de stijl noch aan de inhoud iets te merken: de vinnigheid der taal, de luciditeit van het inzicht en de vanzelfsprekende beheersing van ingewikkelde vraagstukken met daarbij nog het immer evenwichtige en toch steeds progressieve perspectief bewijzen zulks overvloedig. In vier afdelingen wordt het onderwerp geleidelijk na de behandeling van kapitaal (met de positieve en negatieve zijden ervan) en arbeid tot zijn eigenlijke kern toegespitst: het gezinsloon. Wat von Nell-Breuning hier zegt mag zowel door ministers als door syndicale leiders, zowel door bedrijfshoofden als door moralisten als een der duidelijkste en meest oprechte uiteenzettingen van dit probleem beschouwd worden. Gezien de stijl van de auteur - hij schrijft zelden een woord teveel - mogen wij ons hier van elke verdere samenvatting onthouden. J. Kerkhofs

Lasst die Menschen bleiben im Betrieb. Neue Wege der gemeinsamen Sozialarbeit der Konfessionen. Hrsg. von Gilbert CORMAN und Werner LOTTMANN, Stuttgart, Kreuz Verlag - Essen, Ludgerus Verlag, 1960, 14.5 x 21, 230 blz., geb. DM 12.80.

Uit een zelfde bekommernis omtrent de mens en de christen in de bedrijfsarbeider is deze oecumenische bundel gegroeid. Sedert tien jaar worden semestriëel eersterangsspecialisten uit de twee grote christelijke sociale bewegingen in West-Duitsland uitgenodigd voor een studiegroep, samengesteld uit leden van de beide belijdenissen. Daar worden dan de diepere vraagstukken betreffende behoeften en mogelijkheden van de christelijke sociale actie bij de moderne mens uit de groot-industrie op overzichtelijke wijze uitgetekend. De referaten uit het voorbije decennium werden hier gebundeld en gegroepeerd naar enkele hoofdthema's. Het werk valt uiteen in drie delen: een onderzoek naar de geestelijke toestand van de industriële maatschappij (met bijdragen van DAVID, STEINBACH, NEUNDÖRFER, GOLLWITZER, WETTER, Landesbischof LILJE), een omschrijving van de voorwaarden tot een nieuwe ordening van de maatschappij (waaraan ZAHRNT, KRAMP, DÖHRING meewerkten) en tenslotte de taak van de Kerk in dit gebied (met referaten van WENDLAND, ABRAHAM, THIMME, DESSAUER, VON NELL-BREUNING, SCHÖLLGEN). Daar de onderwerpen algemeen werden gehouden, zijn ook de oudste bijdragen niet zo tijdsgebonden dat zij de huidige lezer geen waardevolle inzichten zouden bijbrengen. Het nadeel van de verzameling ligt misschien juist in het eerder abstrakte karakter van sommige bijdragen. J. Kerkhofs

X von Hornstein en A. Faller, *Gaaf geslachtsleven*, Nederlandse bewerking van L. H. Cornelissen O.P. en A. C. M. Lips, Roermond en Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 16 x 23.5, 428 blz., ing. 215 B.frs., geb. 240 B. frs.

Dit is de tiende druk van een overbekend werk. Sedert de hier besproken achtste druk werd niets aan de tekst gewijzigd (vgl. *Bijdragen* 21 (1960) 208-209). J. Kerkhofs

LITURGIE

Hermanus A. P. Schmidt S.J., *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Cum Praefatione Emi P. D. Jacobi S.R.E. Card. Lercaro, Archiepiscopi Bononiensis, Romae-Friburgi-Barcinone, Herder, 1960, 17.5 x 24.5, XII + 850 blz., ing. L. 4.500, of DM 36.-.

Het is vrij moeilijk het eigen genre van dit volumineus werk te bepalen. Een handboek - het klassieke manuale van onze seminaries en vormingshuizen - kan het wel niet genoemd worden, hoewel de taal waarin het gesteld werd dit op een eerste gezicht wel suggereert. Dit boek biedt immers veel meer, en toch ook weer minder dan we van een handboek mogen verwachten. Met een zeer uitvoerige en uiterst accurate documentatie wordt de lezer ingewijd in de actualiteit van de huidige liturgische problematiek, terwijl de uitgebreide bibliografie bij alle besproken punten een wetenschappelijk geschoold vorser hoogst waardevol zal voorkomen. Enkele aspecten van de liturgie blijven echter onaangeroerd - als het sacrament der zieken, het uitvaartsceremonieel, de zegeningen en wijdingen -, zodat geredelijk mag ondersteld worden dat het hier niet om een klassieke handleiding gaat. Het voorwoord, door kardinaal Lercaro van Bologna in sierlijk Italiaans neergeschreven, brengt ons echter het juiste inzicht bij: dit boek wil een *introductio* zijn, een initiatie bijgevolg in de Liturgie in het algemeen, en in bepaalde problemen van de westerse liturgie in het bijzonder. In kerkelijke termen uitgedrukt: het is een 'gids', die zich inspireert aan de pauselijke richtlijnen van de encycliek *Mediator Dei*. We herinneren ons inderdaad zeer goed de colleges over 'liturgie en spiritualiteit', door de auteur aan de Gregoriaanse universiteit gegeven: het kernprobleem 'christelijke volmaaktheid en liturgisch leven' werd aan de hand van deze encycliek theologisch en historisch gesitueerd en opgelost. - Het is niet onze bedoeling hier een volledige opsomming van al de behandelde problemen te willen geven: het organisch verband tussen de zesentwintig hoofdstukken is ons trouwens totaal ontgaan. Na de opgave van de pauselijke documenten en de verordeningen der betrokken congregaties, wordt begrip en wezen van de liturgie nader omschreven, om tot een exactere definitie te komen. De gebruikte methode is de confrontatie van een dertigtal auteurs, die alle hun eigen bepaling hebben voorgehouden. Gemeenschappelijke elementen treden zo stilaan op de voorgrond, zodat een nieuwe definitie, in categorieën en terminologie van de scholastische theologie kan voorgebracht worden. Omdat het eigen object van de liturgie in een historische evolutie van het menselijke handelen gevat is, hadden we persoonlijk graag een groter aandeel zien toekennen aan de fenomenologie van het religieuze symbool en van de godsdienstige ritus, om van uit een meer semitisch-bijbelse achtergrond, de hoofdelementen van de liturgie vrij te maken. De vraag blijft open, of we in het trinitarisch perspectief van de nieuwe definitie - ongetwijfeld een grote aanwinst op de vorige werken - niet al te zeer de eigenheid van het christologische verwaarlozen: liturgie als cultus doelt en op Christus en op de Vader. - Na deze uiteenzetting komen verscheidene problemen aan de beurt, waarvan enkele in het volle licht van de actualiteit staan: om niet te gewagen van de antinomie tussen objectieve en subjectieve vroomheid (waaromheen de polemiek stilaan schijnt te luwen), wijzen we op het probleem van het liturgisch recht (hst. VII), naar ons voorkomt al te beknopt behandeld in deze tijd van overgang en liturgische experimentatie, het probleem van de volkstaal (hst. IX en XI). Na een uitvoerig overzicht van de moderne liturgische beweging (hst. X), horen we een nieuw geluid: de taak van de liturgie in de missiekerken en in de oecumene. Theologen zullen vervolgens heel veel nuttige documenten ontdekken bij de behandeling van doopsel, vormsel, eucharistie en huwelijk. Hier betoogt Schr. de facto, dat de liturgische gebeden een integraal deel uitmaken van de Traditie, als getuigenis van het levend geloof der Kerk. Meer technische problemen - behorend tot de rubriekenleer - omtrent het kerkelijk officie laten de brandende vraag onaangeroerd of een 'breviarium' voor de moderne apostolaatspriester mogelijk is, zonder het enge verband met het koorofficie van monniken en kanunniken. De bespreking van het Paasfeest is vrij beknopt gehouden, aangezien de auteur kan verwijzen naar de twee delen van zijn rijk gedocumenteerd werk *Hebdomada sancta*. De overvloed van de gegevens over het kerkelijk kalender (hst. XXIII) heeft ons wel wat verrast: de honderdvijftig bladzijden getuigen van een grote eruditie en zijn ongetwijfeld de vrucht van lange en moeizame arbeid. Ten slotte

wordt het probleem van de kerkelijke kunst en van de gewijde muziek aangevat: voor dit laatste was een commentaar van de pauselijke instructie *De Musica sacra* (3 september 1958) de duidelijke leidraad. - Dit overzicht kan echter onmogelijk de waarde van het hier besproken boek recht doen wedervaren. Wie het gebruikt, weet dat hij een efficiënt werkinstrument in de handen krijgt. Daarom wensen wij het in alle bibliotheken, waar voor liturgie en theologie enige interesse bestaat. J. Vanneste

S. J. P. van Dijk and J. Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy.* The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century, London, Darton, Longman & Todd, 1960, 14.5 x 22.5, XXX + 22.5 blz., geb. 70/-.

Een gelukkige vondst ligt aan de oorsprong van dit boek: in de bibliotheek Sant' Antonio van Padua ontdekte P. S. van Dijk een handschrift, dat hem wegwijs zou maken in de liturgische hervormingen van de beginnende dertiende eeuw. Op de negenentachtig vellen van dit nog niet bestudeerde manuscript stonden immers een compleet Franciskaans missaal en brevier, afkomstig van de vierde generaal-minister der Minderbroeders, Haymo van Faversham. In samenwerking met Mrs. J. Hazelden Walker werd het terrein verder verkend en konden de documenten in een uiterst verzorgde uitgave van de Newman Press uitgegeven worden. - De titel zal wellicht menig liturgist vreemd doen opkijken: de moderne Romeinse liturgie een 'aanvang' toewijzen - de auteur spreekt inderdaad van 'the origins' - in de dertiende eeuw! Uit het boek blijkt dan ook dat de thesis reeds in de titel vervat ligt. Het hervormingswerk van Innocentius III en de verbreiding van zijn pauselijk officie door de Franciskanen worden hiermee in een nieuw en gunstiger licht gesteld. Sinds Battifol was de mening verspreid dat in de dertiende eeuw een 'verkorte vorm' van mis- en koorofficie werd ingevoerd wegens utilitaire motieven (diplomatische reizen van het pauselijk hof en apostolaatstochten van Franciscus' gezellen). Van monastische zijde werd dit als een teleurgang beschouwd: een zuivere liturgische beweging konden de traditionele liturgisten, met Battifol vooral, in deze hervormingspogingen niet zien. Met een pointe van vinnig zelfverweer tegen deze Benedictijnse geest, geborgen achter Engelse humor, verdedigt de eerste auteur zijn vader Franciscus. Hij wijst op het bestaan van een eigen liturgisch leven in zijn orde vóór de uniformisatiepogingen van Haymo. Geheel zijn betoog is niet zozeer een 'tweede geboorte' van de Romeinse liturgie te localiseren in de dertiende eeuw, als wel aan te tonen hoe paus Innocentius III, providentieel geholpen door de Minderbroeders, de bestaande, al te zeer monastisch gerichte liturgie in een meer 'clericale' liturgie heeft omgevormd. Deze studie is een belangrijke bijdrage tot de geschiedenis van de Westerse Romeinse liturgie: tevens geeft zij een dieper inzicht in de aanpassingsmogelijkheden van de Kerk, die zich in deze twintigste eeuw met dergelijke problemen - maar nu acuter dan voor zeven eeuwen - opnieuw geconfronteerd ziet. J. Vanneste

J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart,* Studien und Vorträge, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 13.5 x 21, 560 blz., geb. S 150.

Wil een schrijver gevaar lopen dat zijn ideeën voor het grote publiek onbekend blijven, dan publicere hij liefst in een *Festschrift.* Deze uitspraak van een geleerd publicist zou men kunnen uitbreiden tot de vele kleinere tijdschriften, die niet meer bereiken dan de lezerskring van het eigen land. Het is dan ook een gelukkig idee dat het Tyrolia Verlag de vele voordrachten en artikels van P. J. Jungmann bijeenbracht en deze in een bundel voor het internationale lezerspubliek vrijgaf. De schrijver van *Missarum solemnia* kan bogen op een jarenlange arbeid als liturgist die vooral om een levende pastoraal bezorgd is. De krachtlijnen die zijn levenswerk inspireren, zijn duidelijk merkbaar: in de historische ontwikkeling van een ritus of van een gebedstekst wil hij de meest zuivere en authentieke uitdrukkingswijze losmaken en bevrijden van uitwassen en onechte vormgevingen. Bij dit alles geen liturgisch gespeel, maar een brede fundering op verworven theologische inzichten: persoonlijke Christuservaring, levend in een gemeenschappelijke viering. Een eerste gedeelte brengt studies bijeen over de historische ontwikkeling van het liturgisch leven: de hoofdmomenten zijn de vroege Middeleeuwen, de vooravond van de Hervorming, de baroktijd en de recente liturgische beweging. Een tweede deel behandelt bestaande historische kwesties uit Mis en brevier: kleinere rubrieken, waarvan de zin ons totaal ontgaat, worden hier in het licht van de geschiedenis ontleed en beoordeeld. Zo worden het pinksteroktaaf en de tijd na Epifanie bestudeerd. Een derde en laatste gedeelte brengt enkele stukken in verband met de kerygmatische theologie: hier wordt een brug gelegd tussen theologisch denken en liturgisch handelen. De grote waarde van dit verzamelwerk ligt echter hierin dat we de genesis en de methodiek van een standaardwerk hebben kunnen nagaan. J. Vanneste

Dom J. LETSCHERT O.S.B., *Scheppend denken in de Liturgie*, (*Ecclesia*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 19.5, 220 blz., geb. 86 B.frs.

Dom J. Letschert wil de rijke antropologische en vooral religieuze betekenis van de Liturgie verdedigen tegenover het onbegrip van een zg. existentieel, een technisch of een „volwassen" d.i. zuiver innerlijk gedacht Christendom, zoals blijkt uit de enkele citaten in de Inleiding. Zijn bedoeling is uitstekend, en de fundamentele intuïtie die het hele werk draagt, zeer juist. Maar hij heeft gemeend dit te moeten uitwerken op de basis van een filosofische leer van het „scheppend denken", wat ons heel wat minder gelukkig lijkt. De totaliteit van het menselijke handelen willen reduceren tot een „denken" behoort bij een thomisme, dat met Thomas weinig of niets heeft te maken. Zo blijft de uitwerking zelf nog te schools-scholastisch om te overtuigen, laat staan te boeien. Zijn hoofdstukken over het Christusmysterie, de Kerk en de Sacramenten zijn wel beter, al ziet men niet altijd goed of de auteur de voorkeur geeft aan de leer over het teken (= signum instrumentale), het symbool of de symboolactiviteit, wat toch niet allemaal hetzelfde is. Het is een boek, dat met veel enthousiasme werd geschreven, waaraan veel zorg werd besteed, waarin werkelijk mooie bladzijden staan, maar dat ontsierd wordt door een ietwat ouderwetse scholastiek, die de moderne mens zeker niet zal aanspreken, en zelfs de thomisten ietwat wrevelig zal stemmen. Er is nog één verdienste waar wij willen op wijzen: de ernstige wil om de Liturgie filosofisch en vooral theologisch te funderen. Dit blijft een zeer belangrijk werk, waaraan men niet genoeg denkt.

P. Fransen

KERKGESCHIEDENIS

Friedrich LAUCHERT, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones*, (*Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, 12), Freiburg, 1896, 13 x 21, XXX + 228 blz., unveränderter Nachdruck: Minerva, Frankfurt am Main, 1961, geb. DM 45.—.

Ruim zestig jaar geleden bewees Lauchert aan de Kerk- en Rechtsgeschiedenis een nuttige dienst, door de kanones van de oude Concilies (van Elvira tot en met Nicaea II), die in de omvangrijke werken van een MANSI, BRUNS of GONZALEZ verspreid stonden, in een handig bandje bijeen te brengen. En een herdruk blijft nuttig, vooral omdat de uitgave van Lauchert veelvuldig is geciteerd. De huidige gebruiker dient echter wel te beseffen, dat van een groot deel der geboden teksten sindsdien kritische uitgaven zijn gepubliceerd, bijvoorbeeld door FUNK en door TURNER.

P. Smulders

Au coeur de la crise moderniste, Le dossier inédit d'une controverse, Lettres de M. BLONDEL, H. BREMOND, Fr. VON HÜGEL, A. LOISY et autres, présentées par René MARLÉ S.J., Paris, Aubier, 1960, 12 x 19, 360 blz., ing. 16.50 NF.

De brieven, die R. Marlé hier uitgeeft, zijn meest van de hand van M. Blondel en Fr. von Hügele vele ook van Loisy, WEHRLÉ en MORRET, bij gelegenheid enkele van Bremond, HÉBERT, LÉGER, BATTIFOL en anderen. De meeste werden nog nooit gepubliceerd. Zij bestrijken de tijd die ligt tussen de jaren 1895 en 1912. R. Malré heeft zich echter niet tevreden gesteld met de gewone publicatievorm van dergelijke documenten. De brieven worden chronologisch geordend naar bepaalde themata, en gevat in een zeer verzorgd historisch commentaar. Het zuiver anecdotische werd weggelaten; al het substantiële werd bewaard, zodat wij, b.v. voor Blondel, echte kleine traktaatjes krijgen. Wij moeten niet wijzen op het belang van dergelijke uitgaven, die de twee bundeltjes *Correspondance, M. Blondel et A. Valensin, 1899-1912* rijkelijk aanvullen. Al is het modernisme verdwenen uit de tijdschriften en de academische auditoria, zijn toch nog niet alle vragen, die toen gesteld werden, opgelost, en blijft iets van het gif diffuus hangen in de geest van relativisme van onze tijd. Persoonlijk werden wij nog het meest getroffen door de diepreligieuze klank van vele brieven, vooral bij Blondel en, op zijn eigen sympathieke, zo niet altijd voorzichtige wijze, bij von Hügel. Vooral Blondel komt herhaaldelijk terug op zijn gewetensplicht, waaraan hij zelfs zijn vriendschap moet offeren. Het is troostend om te zien, hoe in een tijd waarin het probleem van de plaats van de leek in de Kerk nog niet was gesteld als in onze tijd, enkele leken moedig en onverschrokken hun wetenschappelijke en religieuze verantwoordelijkheid hebben opgenomen met een gevoel van diepe trouw aan hun geloof en aan de Kerk. Dit werk bevat ten slotte talloze lessen en vermaningen voor theologen en kerkelijke gezagsdragers over wat men bij dergelijke smartelijke controversen moet en kan doen, en wat meer kwaad doet dan goed.

P. Fransen

Pierre BLANCHARD, *Le Vénérable Libermann, 1802-1852,* I, Son expérience - Sa doctrine; II, Sa personnalité - Son action, (*Etudes Carmélitaines*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 14.5 x 21.5, 573 en 517 blz., ing. 480 B.frs.

De zoveelste biografie over F. M. P. Libermann, bekeerde Jood, stichter van een eigen missiecongregatie, en later na fusie met de spiritijnen, elfde Generaal van deze zeer verdienstelijke Congregatie, wil dit lijvig werk niet zijn. Maar wat is het dan wel? De beste typering lijkt ons de volgende: een analytische en kritische studie van de persoon, de spiritualiteit en het werk van deze Dienaar Gods aan de hand van zijn uitgebreide, reeds uitgegeven briefwisseling en van zijn overige uitgegeven richtlijnen, meditaties en geestelijke werken. Ook de briefwisseling en de vele getuigenissen van familieleden, vrienden en tijdgenoten worden uitvoerig geciteerd. Wij zeggen „analytische studie". In het eerste deel immers worden de vele „vorgegebenen", en de reflexief bewuste en verworven aspecten van zijn bekering en van zijn mystieke ervaring en leer tot in de kleinste bijzonderheden ontleed. In de tweede band gebeurt hetzelfde t.a.v. zijn persoon (de priester, de geestelijke leider, de leider van een missiecongregatie, de stichter van een religieuze gemeenschap), en dus meteen van zijn werk (met als slot zijn profetisme). Wanneer een levende persoon op zulk een „systematische" wijze wordt uit elkaar genomen, zal men onvermijdelijk in herhalingen vallen, en de lezer vermoeien door de onoverzichtelijkheid en de lengte van de tekst. De auteur heeft zeker niet de klassieke zin voor het bondige, snedige en preciese woord! Wij zeggen ook „kritische studie". Niet alleen worden de soms zeer divergerende opinies van derden tegenover de persoon en het werk van Libermann op hun waarachtigheid getoetst, maar ook de divergenties bij Libermann zelf in de mate van het mogelijke verklaard. De auteur heeft ook een zwak voor psychologie, wat hem toch niet zo best afgaat. Zo, wanneer hij de psychologie van de Jood tracht uit te tekenen, overtuigt hij ons niet helemaal. Zijn beschouwingen over de epileptische aanvallen van Libermann klinken wel erg geleerd, maar lossen het eigenlijke geestelijke probleem niet op. Over het algemeen hebben wij de indruk dat de auteur niet voldoende afstand heeft genomen tegenover het uitgebreide voorbereidingswerk, dat hij zich heeft opgelegd. Deze enkele kritieken willen geenszins de werkelijke verdiensten van deze studie doen vergeten: de onvermoeibare bronnenstudie, de uitgebreide informatie, en het feit zelf van deze te weinig bekende persoon te hebben willen voorstellen aan het lezerspubliek van onze tijd. Libermann heeft als geestelijk man heel wat te zeggen aan onze tijd: zijn zin voor apostolaat, zijn diepe mystieke bewogenheid, die hem tot een der laatste vertegenwoordigers maakt van de berulliaanse school, zijn nooit aflatende moed en zijn oervast vertrouwen in God en in Zijn Genade ondanks allerlei persoonlijke kwalen en onbegrip bij anderen.

P. Fransen

Acta Reformationis Catholicae, Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI, II. Band, *1532-1542,* Hrsg. von Georg PFEILSCHIFTER, Regensburg, Friedrich Pustet, 1960, 17.5 x 24, XXVI + 767, geb. DM 66.—.

In *Bijdragen* 21 (1959) 212-213 hebben wij reeds gewezen op de algemene doelstellingen van deze voor de geschiedenis van de XVIde eeuw zo belangrijke en magistrale uitgave. Deze tweede band beperkt zich tot de nog sporadisch voorkomende hervormingspogingen tussen de jaren 1532 en 1542. De in dit deel geschilderde toestanden komen nog sterk overeen met wat wij in het eerste deel hebben ontmoet: grote onwil van de meeste bisschoppen om ernst te maken met de kerkelijke hervorming, en eerste pogingen van de Prinsen om de clerus tot deze hervorming te brengen. Tussen 1538 en 1540 voltrekt zich echter een opvallende evolutie in de algemeen kerkelijke situatie. Vanaf 1540 neemt de keizer een deel van het initiatief in handen in de lijn van zijn eigen Herenigingspolitiek. Ondertussen heeft de aankondiging en de voorbereiding van het nakend Oecumenische Concilie de bisschoppen uit de hopeloze strijd om hunne immuniteiten en hunne voorrechten tegenover de landsheren gebracht tot een meer positieve waardering van hunne religieuze verplichtingen.

Het centrale hoofdstuk van deze band bevat al de nog bewaarde stukken die betrekking hebben op de voorbereiding en de bekrachtiging van de eerste Provinciale Synode in Duitsland, de onder Hermann von Wied te Keulen gehouden kerkvergadering van 6 tot 10 maart 1536, waar Johann Gropper een belangrijke rol speelde. Ongelukkig genoeg zijn veel van de kerkelijke stukken verloren gegaan. De hervormingsstatuten werden praktisch nooit doorgevoerd. Maar, daar zij onmiddellijk in druk verschenen, hebben zij op latere synodale bijeenkomsten grote invloed gehad. Niet alleen worden ergerlijke misbruiken aan de kaak gesteld, maar bepaalde liturgische en kerkrechtelijke hervormingen voorgesteld, als de minimale ouderdom van 30 jaar voor de priesterwijding, voorstellen die men heden nog kan aantreffen in bepaalde vota die voorbereid werden voor het aanstaande Vatikaanse Concilie. Na Keulen volgt Salzburg met de Provinciale Synode van mei 1537 en

de voorbereidende conferentie van de bisschoppen te Mühldorf. Op deze beide vergaderingen kan men reeds de invloed merken van het aangekondigde Algemene Concilie. Een speciale commissie werd belast met de „materia praeparationis et visitationis concilii generalis". Een tweede behandelde het „negotium fidei et reformationis", terwijl de derde de toen algemeen geformuleerde „gravamina" moest onderzoeken. De bisschoppen trachtten hun oude these door te voeren, dat de hervorming nl. pas over de oplossing van de „gravamina", dus ook van de Prinsen, mogelijk was. De Prinsen lieten zich evenwel onbetuigd. Ondertussen liep het bericht binnen dat het Concilie voor de zoveelste maal was uitgesteld. Dit alles, samen met pijnlijke incidenten tussen de Synode en de vertegenwoordigers van Ferdinand, hebben belet dat deze hervorming vruchten zou dragen. De Akten van deze Synode zijn beter bewaard. Interessant is het lange betoog van de theologencommissie over het celibaat van de priesters. In het IVde deel worden dan de bijzonderste hervormingspogingen vermeld van Koning Ferdinand, die geleid hebben tot de diocesane synode van Brixen in 1540. Het Vde deel behelst de hervormingsstatuten van V. von Tetleben, bisschop van Hildesheim. Deze zijn de enige statuten van vóór 1560, die door de Paus werden goedgekeurd. Zij bleven evenwel zonder betekenis, omdat zij oppervlakkig en al te snel waren opgesteld, meer om de steun van de romeinse Curie te verkrijgen tegen de Hertogen van Brunswijk dan om in de werkelijke noden van de Kerk te voorzien. Met de mislukte Visitatie van Beieren tussen 1539 en 1542 wordt deze band besloten. Het is ons onmogelijk op alles wat in deze uitgave kan gevonden worden, in te gaan. Wij willen enkel in herinnering brengen, dat deze collectie aan de beste duitse traditie eer aandoet, niet alleen om de technische verzorging van de uitgave, maar nog meer wegens de degelijkheid van het wetenschappelijk apparaat, de onverdroten nauwgezetheid waarmede de verschillende bronnen en lezingen en de hierop betrekking hebbende bibliografie worden aangetekend en bijgehouden. P. Fransen

E. E. Reynolds, *Three Cardinals*, Newman-Wiseman-Manning, London, Burns & Oates, 1958, 14.5 x 22.5, X + 278 blz., 10 ill., geb. 25/—.

De emancipatie van de katholieken in Engeland is niet denkbaar zonder de activiteit van Wiseman, Newman en Manning. Reynolds denkt er natuurlijk niet aan een volledige geschiedenis te geven van de XIXde eeuw in Engeland. Hij wil vooral laten zien, wat elke Kardinaal heeft gepresteerd, welke zijn eigenschappen waren en zijn verdiensten, maar ook zijn tekorten: Wiseman: brillant, een veelzijdige geest, ondernemend en enthousiast, maar sentimenteel en zonder orde; Manning, de doelbewuste organisator, met sterk sociale bekommernissen, steeds bekommerd om de kleine mensen, de armen, de ierse inwijkelingen, hoofs en zelfs charmant op zijn tijd, maar onverzettelijk en hard op het abstracte plan van de ideeën, waar hij helderheid en preciesheid stelde boven nuances en levende waarheid, en ten slotte Newman, nog steeds de meest aantrekkelijke, al kon hij gedurende zijn leven schijnbaar zo weinig verwezenlijken. Newman was zijn tijd een eeuw voor. Veel nieuws brengt ons dit werk niet, maar het was zeker niet onbelangrijk die reeds zo dikwijls beschreven geschiedenis nog eens van uit dit eigen standpunt te beschouwen. P. Fransen

PROTESTANTICA

W. H. van de Pol, *Het Getuigenis der Reformatie*, Roermond/Maaseik, Romen, 1960, 16 x 24, 280 blz.

De nijmeegse hoogleraar, die zich in zijn vroegere werken één der allerbeste katholieke kenners van het Protestantisme heeft getoond, voegt hiermee een bijzonder opmerkelijk boek aan zijn oeuvre toe. Niet uit de geschriften der grote Reformatoren of der reformatorische theologen, maar op grond van de officiële calvinistische Belijdenisgeschriften wil hij de grondpatronen tekenen van het „getuigenis" der Reformatie. Daaronder verstaat hij die *cri de coeur*, waartoe de Reformatie zich „om des Evangelies en des gewetens wil" genoopt zag (p. 16v). De nieuwe bezinning op en beleving van het Evangelie noopte haar tot protest tegen de oude Kerk, waarin zij de authentieke blijde boodschap versluierd en zelfs vervalst meende te zien. Wat was (en is ook nu nog) de eigenlijke positieve inhoud van dat protest? Om welke grondtrekken van het Evangelie en om welke christelijke waarden heeft de Reformatie met de oude Kerk gebroken, en blijft zij ook nu nog afwijzend staan tegenover Rome? Schrijver noemt dit „getuigenis", omdat de reformatorische Christen zal blijven getuigen, dat hij deze dingen in het Evangelie gevonden heeft, en dat hij deze dingen in de Katholieke Kerk niet vindt. De schrijver is overtuigd, dat ondanks alle toenadering deze wezenlijke tegenstellingen nog voortbestaan. De ergerlijkste misstan-

den van de laat-middeleeuwse Kerk zijn opgeruimd, en de Reformatie heeft al te extreme standpunten prijsgegeven. Maar de eigenlijke kloof is niet overbrugd. De vraag blijft nog steeds „hoe het komt, dat het voor de Reformatie krachtens haar diepste geloofsovertuiging onmogelijk is om toe te geven, dat de Katholieke Kerk... feitelijk evangelisch is gebleven" (p. 15). Voor de gereformeerde Christen is de Reformatie „een beslissing, die berust op gehoorzaamheid aan Gods Woord en bestaat in een keuze van het zuivere en onvervalste *Evangelie* boven de *kerk*leer" (p. 20; cursivering van mij).

Men heeft de schrijver verweten, dat zijn boek een aanval is op het oecumenische werk. Dat is het beslist niet: hij weet zeer goed, dat de toenadering op het persoonlijke vlak, het wegruimen van misverstanden, de benadering van elkanders stijl in godsdienstig leven (b.v. katholieke bijbelbeweging en protestante liturgische beweging) onmisbare bijdragen tot de hereniging zijn. Maar hij is, en niet ten onrechte, van de overtuiging, dat vooruitgang op die gebieden niet beslissend kan zijn. Hij wil de katholieke lezer doen begrijpen, wat de protestant eigenlijk bezielt. Want zo alleen kan de katholieke theologie een ernstige poging doen, om de waarheidselementen, die in het Protestantisme liggen, en die voor de reformatorische Christen heilig zijn, ook in het katholieke denken volledig tot hun recht te laten komen: „In hoeverre (zal) het positief geloofsgetuigenis van de Reformatie geïntegreerd kunnen worden in het geloof en leven van de Katholieke Kerk"? (p. 18). Elke katholieke theologie is overtuigd, dat dit mogelijk móét zijn, wanneer het over een *positief* getuigenis gaat, dus om iets dat werkelijk een aspect of moment in het Evangelie tot uitdrukking brengt. Maar de moeilijkheid is, dat de katholieke theoloog niet gemakkelijk begrijpt, waar het de Reformatie om gaat: „Het is voor katholieken veel gemakkelijker om de reformatorische theologie te begrijpen dan werkelijk te verstaan wat bedoeld wordt met het getuigenis van de Reformatie" (p. 23). Dit begrip nu, wil de auteur helpen bevorderen. Want dat is een onmisbare voorwaarde voor waarlijk vruchtbaar oecumenische theologie. Maar niet alleen voor de katholieke theoloog is dit werk uiterst nuttig, ook voor iedere leek in kontakt met reformatorische Christenen: het legt de punten bloot, waar de eigenlijke stenen des aanstoots liggen in de katholieke levenshouding. Tenslotte hoopt de auteur ongetwijfeld, dat ook reformatorische Christenen zijn werk zullen lezen. Dat zal er inderdaad toe bijdragen, de verhouding te klaren: naarmate de Protestant beter beseft, waar het hemzelf als zoon van de Reformatie eigenlijk om gaat, zal hij zich minder verliezen in talloze bijkomstigheden, maar zal hij aan de Katholieke Kerk de wezenlijke vragen stellen. En op de wezenlijke vragen is een antwoord mogelijk.

In de huidige situatie, waarin de algemene neiging is „de hoofdnadruk te leggen niet op wat scheidt maar op wat verbindt" (p. 19), is dit beslist een moedig boek. Het is mijns inziens ook een uiterst nuttige, zelfs onmisbare bijdrage tot een oecumenisch gesprek op beslissend niveau. Ieder katholiek theoloog, die zich ernstig in dit werk verdiept, zal ontdekken, dat hij nog lang niet klaar is met de vragen, die door de Reformatie aan de Katholieke Kerk worden gesteld.

P. Smulders

W. H. VAN DE POL, *De oecumene*, Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 13 x 19, 138 blz., ing. 90 B.frs.; geb. 105 B.frs.

Dit vlot leesbaar uitgegeven boekje van de bekende specialist in reformatie-vragen biedt een helder en nuchter overzicht van de kernproblemen inzake *oecumene*. Van dit begrip geeft hij overigens een eigen, genuanceerde definitie, waarmee elke ecclesiologie zou dienen rekening te houden. Waar men hem wel ooit van pessimisme heeft beschuldigd inzake herenigingsmogelijkheden, toont Prof. van de Pol duidelijk aan dat eerlijke onbevangenheid nog niet voor zwartkijkerij moet versleten worden. Het bewustzijn van de oecumene, de algemene good-will en de contacten groeien overal. Doch daarmee is de werkelijke eenheid in het geloof nog niet bereikt. Hier blijven de divergenties fundamenteel en, menselijk gezien, moeilijk te overbruggen. Doch de H. Geest die de christenen overal tot dialoog beweegt, zal ook - op een nog niet te voorspellen wijze - de diepste ontmoeting in de éne waarheid voorbereiden. - Sedert het verschijnen van het boek is ook de Russische orthodoxe Kerk tot de Wereldraad der Kerken toegetreden.

J. Kerkhofs

Dr. J. M. DE JONG, *Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann*, Assen, Van Gorcum, 1958, 15.5 x 23, VIII + 353 blz., ing. *f* 12.50, geb. *f* 14.50.

Temidden van de talrijke werken over Bultmann's theologie neemt dit proefschrift een zeer voorname plaats in, omdat het niet in herhalingen treedt, maar doorstoot tot de grondproblemen. De theologie van B. moet worden gezien in samenhang met het huidige mens- en wereldbeeld, dat gekenmerkt wordt door een diepgaande crisis in de oriëntatie aan-

gaande tijd en ruimte, zodat „het verleden niet meer een bronnenland is en de toekomst niet meer een lichtende einder, het heden een vacuum" (7). B.'s theologie wil voor deze situatie een uitweg geven en het evangelie als heil toegankelijk maken. Schr. verdeelt daarom zijn werk in drie delen: het kerygma-begrip, B.'s werk als historicus (tijd) en zijn kijk op de natuurwerkelijkheid (ruimte).

Elementen die we vanaf het begin in B.'s oeuvre aantreffen, zijn: zeer sterke benadrukking van Gods transcendentie (tegen de liberale theologie), afkeer van reflexie uit angst voor het objectiveren van God. Het kerygma, kern-begrip bij B., slaat zowel op de inhoud als de daad der verkondiging. De inhoud wordt door B. vaak „Vergebung" genoemd: „Dat God zonde vergeeft betekent, dat hij de mens 'existentie schenkt', dat hij hem de ridderslag van het persoon-zijn geeft, hem toestaat in eigen existentie en daarmee tegelijk in de grond van deze existentie - God - te geloven" (45). De existentie wordt daardoor bevrijd van de dodelijke bedreiging der (natuurwetenschappelijke) reflexie: „De gespletenheid van denken en existentie is voor hem (B.) dé aporie" (46). Daar de reflexie onontkoombaar is, blijft er slechts één mogelijkheid over om ze te handhaven, nl. het geloof: „Vergeving is: machtiging tot geloof" (ib.). Hieruit volgt dat de vorm van het kerygma aan deze inhoud moet beantwoorden: „Geen zinvol verband, geen door het denken te bereiken kader, geen belichaming in het zintuigelijk waarneembare mag deze boodschap aankleven" (ib.). Ook als B. later deze „Vergebung" nader omschrijft, blijkt steeds weer dat hij het kerygma zuiver formeel beziet: „Het kerygma heeft geen eigen inhoud, schept geen nieuwe situatie" (63). Volgens B. bestaat Paulus' leer over de nieuwe aeon hierin, dat Christus gepreekt wordt, waarbij Schr. terecht aantekent: „De nieuwe aeon, het eschaton, het rijk, zijn nadere bepalingen van het fenomeen 'prediking', in plaats van dat de prediking getuigenis aflegt aangaande of uitingsvorm is van het in Christus aangebroken Rijk" (64). Voor B. komt het er niet op aan, of Jesus een historische persoon is geweest - dan zou men objectiveren - maar zijn aandacht gaat alleen uit naar het geloofswoord aangaande Jesus: en dit 'woord' válت niet als Jesus valt" (109). Hieraan is ook te wijten het „vertroebelde woordgebruik" (111, n. 1) van het woord „Geschichte" bij B. De christologie van B., waarvoor hij zich op Joannes beroept, wordt bepaald vanuit de eisen van het kerygma, terwijl de „persoon en prediking, leven en innerlijk van Jezus klaarblijkelijk te verwaarlozen grootheden zijn" (112). Schr. keert zich scherp tegen de radikale skepsis, waarmee B. het „Das - Was" schema op Jesus toepast (124 ss.), die daardoor wordt gedegradeerd tot „de onbekende kruiseling" (126). Deze christologie wordt door volgende elementen bepaald: „Als axiomata liggen aan heel zijn (B.) geloofsdenken ten grondslag de ondoorzichtigheid, de zinloosheid en de eigenwettelijkheid van tijd en ruimte. Het heil, waarvan het bijbels kerygma gewaagt, is slechts werkelijk heil voorzover het de mens aanspreekt, ondanks en niet op grond van zijn gebondenheid aan tijd en ruimte, buiten zijn lichamelijkheid en sterfelijkheid om en niet als daarin bestaande" (145). Duidelijker kan het niet gezegd worden! Men leze Schr.'s pertinente opmerkingen over de ruimteloosheid en tijdeloosheid van het kerygma-begrip bij B. (146-151). Het eerste hoofdstuk besluit met te wijzen op de sterk Kantiaanse en idealistische inslag van B.'s denken. Descartes' scheiding tussen cogitatio en extensio doordringt heel dit denken, zodat het bij B. minder gaat „om het geloof in God, dan om het geloof in het geloof als de enige mogelijkheid tot een zinvolle existentie" (161). In het tweede en derde hoofdstuk, „beiden aanhangsel of bijlage van hoofdstuk I" (169), analyseert S. B.'s opvatting over tijd en ruimte. Aan de hand van de *Geschichte der synoptischen Tradition* wordt enerzijds de grote verdienste van dit werk naar voren gebracht, anderzijds aangetoond hoe B. werkt met natuurwetenschappelijke criteria, die hier niet op hun plaats zijn (247-8). Uit wat we reeds over B. hoorden, volgt de wonderlijke constatering, dat B. die teksten waarin sprake is van Jesus als verkondiger, niet gebruikt en zelfs niet noemt, waar hij zijn theorie van het kerygma ontwikkelt (239). Dit hoofdstuk besluit met een overzicht van de voornaamste Formgeschichtler en hun critici (249-253). Het derde deel over *De werkelijkheid der natuur en het kerygma* (254-337), misschien wel het interessantste deel van het boek, laat zien hoe B.'s opvatting over kosmos en materie, nl. „een radikale breuk tussen fysische werkelijkheid en een als existentie opgevatte ideële werkelijkheid" (275) sterk kantiaans is („Kants kennistheorie moge blijvende elementen bevatten, juist haar binding aan de klassieke fysica maakt haar beperking uit", 297) en weerlegd wordt door de resultaten van het moderne natuuronderzoek (WEIZSÄCKER, BOHR, HEISENBERG), vooral de moderne visie aangaande de niet-objectiveerbaarheid der materie en de complementariteit van onze voorstellingen van onze voorstellingen ('Wellikel') over de stof (320 ss.).

In de epiloog wordt gerechtvaardigd waarom nergens werd ingegaan op het begrip 'Mythe': B.'s opvattingen over de mythe volgen uit zijn theologie, en niet omgekeerd (340).

Samenvattend zegt de J., dat hoewel B.'s oproep tot een sterk persoonlijke benadering van het geloof steeds weer urgent is, ze toch ook „als rookgordijn fungeert" (342), want hij verbreekt iedere betrekking van geloof en openbaring met geschiedenis en kosmos: hierin heeft B. gefaald: „Zijn leer misvormt het Evangelie van het vleesgeworden Woord en van Gods Koninkrijk. Als het kerygma vreemd moet zijn aan de schepping en de geschiedenis, omdat natuur en historie vijandig zijn aan de existentie, is het geloof machteloos en richtingloos. Alleen een nieuwe zekerheid dat God als Schepper, Bondgenoot en Voleinder met ons is in de toenemende raadselen en ondoorzichtigheden van tijd en ruimte, kan aan dit geloof kracht en richting schenken" (346). Na een beknopte literatuuropgave, waarin we het door B. zelf uitvoerig besproken boek van R. MARLÉ S.J., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Parijs 1956; bespreking in *Theol. Literaturzeitung* 82, 1957, 241-250; Marlé's boek bevat veel gedachten, die verwant zijn aan die van de J.) missen, volgt nog een resumé in het Duits (349-353).

Uit deze uitgebreide samenvatting moge blijken dat we hier met een belangrijk werk hebben te doen, dat uitmunt door de zeer indringende wijze van denken en de vaak zeer conciese verwoording.

Een enkele opmerking. Schr. keert zich in zijn boek enkele malen tegen het Thomisme (zo b.v. blz. 328), dat een zeer nauwe samenhang verdedigt tussen fysica en metafysica. Zelf opteert hij voor een meer ontologische benadering der problemen, die „in het kennen der natuur toch een modus ziet van het waarheid-kennen als zodanig en dat in de natuurwerkelijkheid een wezenlijk element van het zijnde erkent" (307). Hierin is Schr. nolens volens thomist, want hij verdedigt een bij uitstek thomistische kenleer, nl. de impliciete zijns-intuïtie in *alle* kennis. Hoewel veel thomisten zich inderdaad hebben bezondigd aan een ongeoorloofde extrapolatie van fysica naar metafysica, heeft Thomas zelf Aristoteles wel degelijk „uitgezwaveld" (329), waar hij de voor heel het betoog van de Schr. fundamentele stelling leert, die radikaal van Aristoteles afwijkt, dat de menselijke geest per modum unius subsistent en forma corporis is.

J. Mulders

Franz THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann*, Ergänzung zu „Kerygma und Mythos V", Ergänzungsband I., Diskussionen innerhalb der katholischen Theologie, (*Theologische Forschung*, 19), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1960, 16.5 x 23.5, 144 blz., ing. DM 10.-.

Door het geloof los te maken van de binding aan de historische Jesus worden eventuele conflicten tussen geloof, rede en wetenschap uitgeschakeld. De theologie van R. Bultmann is, in een eigen vorm, gegroeid uit de confrontatie van de christelijke geloofsverkondiging met de moderne geestesinstelling die zich ergert aan de historische en mythische gebondenheid van het christendom. De Belgische passionist pater Theunis heeft getracht uit de talrijke geschriften van Bultmann diens grondinzichten naar voren te halen. Nu kan men wel niet spreken van een „systeem" dat Bultmann deductief zou opgebouwd hebben, maar hier wordt ons toch de inwendige samenhang van heel Bultmanns denken getoond. De theologie volgt consequent uit de metafysische antropologie. De radikale distinctie tussen existentiële en objectieve sfeer, tussen het ogenblik en het tijd-ruimtelijke, tussen het „geschichtliche" en het historische, is er een onoverbrugbare kloof geworden. Als dit waar is, dan kan God de mens enkel in zijn „Geschichtlichkeit" aanspreken, en zelfs al zou Hij in de tijd-ruimtelijke historiciteit tot de mens komen, dan zou dat „mirakel" in de objectieve orde existentiële noch universele waarde kunnen hebben. Met opzet onthield S. zich van iedere kritiek. Binnen een kort bestek wilde hij een systematische en toch genuanceerde voorstelling van Bultmanns denken bieden. Een eerlijke discussie wordt immers pas mogelijk bij een juist begrip van de gesprekspartner. Of de voorstelling van pater Theunis getrouw is, kan uiteindelijk alleen Bultmann zelf beoordelen.

J. Van Nuland

PAUL JACOBS, Ernst KINDER, Fritz VIERING, *Gegenwart Christi. Beitrag zum Abendmahlsgespräch in der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 12 x 20, 87 blz., kart. DM 3.80.

In dit boekje zijn voordrachten opgenomen, gehouden op de jaarvergadering van het Westfälische Landesverband des Evangelischen Bundes op 15 en 16 februari 1959. F. Viering opent met een uiteenzetting over „Gegenwart Christi" in het algemeen, werkelijke tegenwoordigheid Christi in woord én sacrament. Wie het geloofspunt van Christus' verrijzenis ernstig neemt kan niet langs deze tegenwoordigheid Xi. Doordat V. zich sterk afzet tegen de katholieke visie in deze, stelt hij het roomse kerkbegrip principieel tegenover het reformatorische. Hierin ziet hij een fundamentele kloof, ja, „Dieser Abgrund ist

heute tiefer als zur Zeit Luthers" (p. 22). P. Jacobs zet in enige stellingen de gereformeerde leer over de tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal uiteen. Opvallend zijn de merkwaardig gemitigeerde interpretatie van het „Extra Calvinisticum" en de sterke beklemtoning van de objectiviteit van Christi werkelijke tegenwoordigheid in casu. Belangrijk echter is de veel uitvoeriger studie van E. Kinder over de sacramentele tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal in de lutherse opvatting. Deze uitwerking benadert zeer sterk de onze. K. verdedigt werkelijke „Vergegenwärtigung" van het Kruisoffer; zijn uiteenzetting over de sacramentaliteit van de werkelijke tegenwoordigheid Christi lijkt volkomen aanvaardbaar. Alleen verdedigt hij nog met zeer veel klem de „Realpräsenz nur 'in usu' und nicht 'extra usum'." Als eigentijdse medestanders worden vooral P. Brunner, R. Prenter en E. Sommerlath geciteerd; de slappe opvattingen van E. Biser worden meermalen weerlegd. Uitvoerig aanhalen van teksten uit de werken van Luther zelf doen zijn stellingname aan overtuigingskracht winnen. Deze studie kan aanleiding zijn om de eigen katholieke leer te formuleren in terminologie, die het gesprek met de protestanten in deze vergemakkelijkt. F. Viering besluit het boekje met een overzicht over de punten van overeenkomst en onderscheid tussen gereformeerden en evangelischen, die uit de voorgaande uiteenzettingen blijken. Toegevoegd is de letterlijke tekst der consensus-gesprekken in Duitschland (Arnoldshainer Thesen), Nederland en Zuid-Indië. S. Trooster

H. Kraemer, *Waarom nu juist het christendom?*, Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1960, 13 x 21, 116 blz., geb. *f* 7.90.

Hoe verhoudt zich het christendom tot de andere godsdiensten? Deze vraag verwacht vandaag meer dan ooit een antwoord, nu de ontsluiting der gehele wereld ons zeer concreet met de „andere" godsdiensten en hun invloed in contact brengt. Inzake het uitgangspunt om te komen tot een antwoord op onze vraag stelt schr. het volgende: met behoud van alle eerbied en waardering voor de objectief-wetenschappelijke bestudering der godsdiensten moet toch gezegd worden, dat een waarheids- en waardebepaling moet uitgaan van een duidelijke overtuiging, die voor ons, christenen, geen andere kan zijn dan het geloof in de persoon van Christus, in wie als zichtbare zelfmededeling Gods de waarheid geopenbaard is. Met deze - noodzakelijke - maatstaf gemeten moeten de „andere" godsdiensten in haar diepste wezen als dwalingen gekarakteriseerd worden, omdat zij alle min of meer duidelijk godsdiensten van zelfrechtvaardiging en zelfverlossing zijn. Hetgeen niet wegneemt, dat deze godsdiensten tevens even wezenlijk „voetdrukken Gods" en heenwijzingen naar Christus inhouden en de beleving ervan vaak duidelijk „een hunkeren naar God, door de H. Geest gewerkt" vertoont (p. 105). Daarom moet uiteindelijk op onze vraag geantwoord worden, dat het christendom de „beste" godsdienst is *omdat het Evangelie er te horen is,* niet omdat alles in de beleving ervan zo „best" is (p. 106). Dit antwoord wint nog aan waarde, omdat schr. bij uitstek competent is in deze materie. Prof. Kraemer is een overtuigd christen van reformatorische huize, die een groot deel van zijn leven besteed heeft aan de bestudering der godsdiensten. Men zal dit boekje dan ook met steeds groeiende belangstelling en instemming lezen. Een bezwaar: schr. weet niet goed raad met het „menselijke" in het christendom. Vermoedelijk vanuit zijn reformatorische instelling. Het bezonken oordeel van schr. maakt echter o.i. de eindconclusie alleszins aanvaardbaar. S. Trooster

Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, I, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, 14.5 x 22, 437 blz., ing. DM 32.60.

Wie de lijst van vierhonderd schriften doorloopt, die bij wijze van bibliografie op het einde van dit boek het oeuvre van P. Tillich vertegenwoordigt, zal aan de uitgevers dank weten dat met de publicatie van de verzamelde werken van de grote filosoof-theoloog een aanvang werd gemaakt. In deze eerste band verschijnen de filosofische dissertatie over mystiek en schuldbewustzijn in Schelling's wijsgerige ontwikkeling (1912), een grondleggende systematiek van alle wetenschappen naar objecten en methodes verdeeld (1923), en verder twee godsdienstfilosofische verhandelingen (1923-25) waarin reeds de kwintessens van een vaak aangevochten maar steeds stimulerende opvatting van het religieuze te vinden is. Men verstaat de machtige arbeid van de in 1933 naar U.S.A. uitgeweken Duitse theoloog zoveel beter, als men ziet hoe scherpzinnig hij het christelijk brahmanisme van Schelling's beruchte 'positieve' filosofie heeft geïnterpreteerd. Gaf hij nog in 1923 aan de 'Zin' kennelijk de prioriteit boven het 'Zijn', en ziet hij het religieuze nog te onzijdig als een gericht-zijn op het 'Unbedingte' als zodanig, toch was het toen reeds Tillich's grote verdienste, het onschendbaar-religieuze als bron van elke cultuur geëmancipeerd en tegen

elke idealiserende godsdienstfilosofische dooddoenerij te hebben gevrijwaard. Reeds in 1925 was zijn besluit: "Impossibile est sine deo discere deum. Gott wird nur aus Gott erkannt". Later zal deze leer geëxistentialiseerd worden o.m. in *The Courage to Be* (1952), dat eindigt met de woorden: „The courage to be is the God who appears when God has disappeared in the anxiety of doubt". Bij een dergelijk hervormd versmelten van geloof en mystiek voelt de katholiek zich steeds onwennig, maar de positivist in hem zowel als de protestantse rationalist zouden zich vergissen, indien zij voor die hooggestemde wekroep tot oecumenische religiositeit doof bleven. A. Poncelet

Wilhelm DANTINE, *Die Gerechtmachung des Gottlosen,* Eine dogmatische Untersuchung, München, Chr. Kaiser, 1959, 15 x 22.5, 160 blz., ing. DM 9.80.

In zijn eerste hoofdstuk „Vorbemerkungen zum Thema" had W. Dantine werkelijk onze hele aandacht opgewekt, alsook in het tweede hoofdstuk, waar hij de rechtvaardigingsleer vergelijkt van het Lutheranisme en het Katholicisme. Wij voelden ons vooral aangetrokken door de zin voor nuances van Schrijver. Hij gaf ons ook de indruk tamelijk goed op de hoogte te zijn van het R.K. standpunt, wat de enige voorwaarde is voor een echt gesprek. Meestal praat men aan elkaar voorbij. De twee volgende hoofdstukken hebben ons echter niet weinig ontgoocheld. Hij behandelt de Rechtvaardiging zoals deze gevonden wordt in de Schrift, en zoals deze dan uitgedrukt kan worden als dogmatische geloofswaarheid in de Kerk. Hij wil het begrip van Rechtvaardiging binnen de Lutherse Kerk hernieuwen. Hij ziet geen andere oplossing dan een vernieuwd beklemtonen van het forensische aspect van deze Rechtvaardiging. Zijn hele werk bestaat dan ook hierin om overal het „forensische" aspect te achterhalen. En hier wordt de waarheid wel eens geweld aangedaan. Niet dat wij bezwaren zouden hebben tegen het feit, dat men rekening houdt met het „forensische" aspect in het begrip van de Rechtvaardiging. Dit aspect is er wel degelijk in aanwezig. Een andere zaak is dit „forensische" aspect overal te willen terug vinden, ook waar de Schrift er zeker niet aan gedacht heeft, als in de pneumatische Inwoning van de H. Geest, de notie van wedergeboorte, de liefde en het geloof. Wij hebben sterk de indruk dat Dantine sterk het existentiële aspect van de Rechtvaardiging verwart met het „forensische". M.a.w., zo het „forensische" aspect van de Rechtvaardiging niets anders zou zijn, of grotendeels niets anders zou zijn dan het existentiële, dan zie ik niet welke bezwaren wij zouden kunnen aanvoeren. Maar dan zien wij evenmin hoe hij op deze wijze het Lutherse dogma vernieuwt. Dat het handelen van God met de zondaar ook in existentiële termen kan worden beschreven, zal geen enkele moderne theoloog betwijfelen, ook niet binnen de R.K. Kerk. Het is pas in de uitwerking van deze existentiële methode dat de moeilijkheden komen, en op dit punt hadden wij graag meer gehoord. M.a.w. Dantine geraakt niet verder dan vroeger. Men kan hoogstens zeggen dat binnen het Lutheranisme zijn analyse wellicht tot een hernieuwe bezinning op het dogmatisch inzicht zou kunnen leiden.

P. Fransen

Erik ROUTLEY, *English Religious Dissent,* (*English Institutions Series*), Cambridge University Press, 1960, 13 x 205, VIII + 214 blz., 16 platen, geb. 18/6.

Wegens de opzet van de serie, waarvoor dit werkje werd geschreven, blijft de inhoud en het object van deze geschiedenis tamelijk beperkt: hoe ontstond, en hoe ontwikkelde zich de religieuze „Dissent" tot een blijvend element in het engels leven, tot wat hij noemt een „english institution". De uitwerking lijkt ons bijzonder geslaagd. Niet alleen bezit Routley een heldere, rustige en prettige stijl, de gave van onderscheid tussen hoofdzaak en bijzaak bij een grote beheersing van de stof, maar vooral dit onontbeerlijke talent van de goede docent - hij was een tijd tutor in Mansfield College te Oxford -: precies te weten wat zijn lezerspubliek verstaat en niet verstaan zal, wat hij bij zijn verhaal geen ogenblik uit het oog verliest. In zover dit werk een uiterst beknopt overzicht verstrekt van een tamelijk ingewikkelde, wat hij noemt een "untidy, inconsistent en very human affair", valt er over dit werk niets anders te zeggen. Wel heeft de auteur, die zelf minister is van een congregationalistische gemeente te Edinburgh, een eigen visie over de oorsprong en het einde van deze zo typische engelse geschiedenis. Met aandrang herhaalt hij, hoe de oorsprong dieper en verder ligt dan de rebellie van Hendrik VIII, nl. bij de Lollarden. Ook de laatste ontwikkeling van de Dissent sinds 1914, onder de invloed van de oecumenische beweging, de moderne tolerantieidee en het totaal nieuwe wereldbeeld, ziet hij met een eigen, ruime en dus niet sectaire blik, niet zonder zelfkritiek trouwens: de blijvende functie van de nonconformity moet zijn, ondanks de leemten die dergelijke houding altijd met zich medebrengt, een protest te zijn tegenover elke vorm van geweld en gewetensdwang, waar onze tijd een speciale nood aan heeft. P. Fransen

Gerardus VAN DER LEEUW, *Sakramentales Denken: Erscheinungsformen und Wesen der ausserchristlichen und christlichen Sakramente*, Kassel, Johannes Stauda-Verlag (voor Nederland: G. F. Callenbach, Nijkerk), 1959, 16 x 24, 275 blz., *f* 18.55.

De bekende godsdienst-phaenomenoloog publiceerde een jaar voor zijn dood in 1950 een boek: *Sacramentstheologie*. Uiteraard bleef dit werk buiten het nederlandse taalgebied vrijwel onbekend; maar zelfs in Nederland schijnt het niet de weerklank te hebben gevonden, die het verdiende. Het theologisch klimaat in het nederlandse Protestantisme was weinig gunstig voor dit werk van een zeer onafhankelijk theoloog, die in de problemen der sacramenten een hoog-lutheraanse positie koos, en zo dichter stond bij de mysterie-theologie van Dom CASEL dan bij het actualisme van BARTH. Waarschijnlijk zal het in het duitse taalgebied aan betekenis en invloed winnen.

Het eerste deel behandelt de bijbelse en zeer beknopt de kerkhistorische grondslagen van de zeven (!) sacramenten. In het tweede deel laat de schrijver dan zien, hoe deze sacramenten phaenomenologisch verwant zijn met algemeen-menselijke heilige handelingen. Het derde biedt tenslotte een theologie der sacramenten, waarin zeer sterk naar voren wordt gebracht, dat de christelijke sacramenten berusten op het geheim van de menswording van Gods Zoon, op diens kruis en verrijzenis. „Sacramenten zijn elementaire levenshandelingen, door God herschapen tot dragers van de waarachtige tegenwoordigheid van Christus' verlossingswerk, van zijn ontvangenis tot zijn opstanding, en van de toepassing daarvan op het leven der kerk" (ned. uitg. p. 249; duitse vert. p. 194). Tot slot omvatte de nederlandse uitgave nog een kort liturgisch deel, dat in de vertaling niet is opgenomen.

De vertaling is van de hand van Dr. Eva SCHWARZ, en over het algemeen is zij erin geslaagd de tekst van Van der Leeuw, die in dit boek een sterk idiomatisch en soms zelfs slordig nederlands schreef, goed weer te geven. Met het oog op de tweede druk signaleer ik enkele kleine misverstanden: p. 69 „wederkerig" wordt vertaald met „wiederholt"; p. 81 „Bede van een goed geweten" (1 Petr 3, 21) met „Bund eines guten Gewissens", terwijl het vervolg van de tekst dan Bede veronderstelt; p. 81: de vraag „ob Er (Jesus) sich selbst getauft hat" is dwaasheid; p. 116: „vergetelheids-drank" wordt „Vergeltungstrank"; p. 138: „vatbaarheid" in de zin van „capacitas", geschiktheid, wordt „etwas das man fassen kann". Ernstiger is de vrijheid, die de vertaalster zich soms neemt: reeds in de titel van het boek, dat in de nederlandse uitgave geen ondertitel draagt (en de duitse ondertitel is misleidend, omdat over de niet-christelijke sacramenten enkel gesproken wordt in functie van de gelovige bezinning op de christelijke sacramenten). Vooral in de vertaling van de bovengeciteerde definitie van de sacramenten: „Sakramente sind elementare Lebensvorgänge, von Gott hervorgerufen und bestimmt, Träger zu sein der wahrhaftigen Gegenwart Christi in seinem ganzen Erlösungswerk und seiner Ausstrahlung in das Leben der Kirche" (p. 194). Hier zijn „handelingen" tot „Vorgänge" geworden, terwijl Van der Leeuw steeds grote nadruk legt op het sacrament als handeling; de gedachte der „herschepping", die hij met voorliefde uitwerkt, is verwaterd tot „hervorgerufen und bestimmt"; de tegenwoordigheid van Christus' verlossingswerk is geworden tot tegenwoordigheid van Christus; toepassing op het leven der Kerk wordt tot „Ausstrahlung". Een vertaling mag niet slaafs zijn, maar zij moet toch wel pogen de nuancen van de schrijver weer te geven. Gewoonlijk doet deze vertaling dat wel, maar waarom zulk een vrijheid in deze centrale passage?

P. Smulders

WIJSBEGEERTE

ARISTOTELES, *Kleine Schriften zur Naturgeschichte*, (*Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert* von Dr. Paul GOHLKE), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1961, 11.5 x 20, 171 blz., ing. DM 9.40.

ARISTOTELES, *Probleme*, (*Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert* von Dr. Paul GOHLKE), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1961, 11.5 x 20, 416 blz., ing. DM 17.40.

In het eerstgenoemde deeltje geeft de auteur de vertaling van vier geschriften, nl. *Fragmente der Zoika* (Ζωικά, BEKKER, Ed. Berol., 1525 vv.), *Wunderberichte* (Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, ibid., 830 vv.), *Physiognomica* (Φυσιογνωμονικά, ibid., 805 vv.), *Pflanzenkunde* (Περὶ φυτῶν, ibid., 815 vv.). Ze komen voor op twee van ons bekende lijsten van de werken van Aristoteles, die van Diogenes Laërtius en Hesychius (?). De vertaler, die van oordeel is dat deze twee lijsten door Aristoteles zelf op verschillende tijden zijn geredigeerd (P. GOHLKE, *Aristoteles und sein Werk*, 1948, blz. 124-131), meent daarom dat het authentieke aristotelische werken zijn, waarvoor hij in de inleiding er op nog verscheidene bewij-

zen tracht aan te voeren. Het is hier niet de plaats om op deze wel zeer singuliere opvatting in te gaan. Over de ware herkomst van deze lijsten vergelijke men: P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951. Merken we hier slechts op dat de drie laatste der genoemde geschriften op goede externe en interne gronden als niet-authentieke werken van Aristoteles worden beschouwd, terwijl het eerste, *Fragmente der Zoika*, wel niet van Aristoteles afkomstig is, maar waarschijnlijk ook uittreksels bevat van de 'Ανατομαί, een werk van Aristoteles dat is verloren gegaan. Al kunnen we ons dus niet verenigen met de opvatting van de vertaler, dat neemt niet weg dat hij met de zeer deskundige vertaling van ook deze geschriften een zeer nuttig werk heeft verricht, te meer daar ze in de editie van BEKKER zijn opgenomen. De botanici zullen daarenboven dankbaar zijn voor het *Pflanzenverzeichnis* op het einde van dit deeltje, waarin de vertaler de plantennamen, door Aristoteles in al zijn werken gebezigd, heeft opgenomen met verwijzing naar de plaatsen waar ze voorkomen en met toevoeging, voor zover mogelijk, van de wetenschappelijke en Duitse namen. Een inhoudsopgave van het deeltje ontbreekt.

Ook van het tweede deeltje, *Probleme* (Προβλήματα, BEKKER, 859 vv.), dat Diogenes op zijn lijst onder nummer 120 met de titel Φυσικῶν κατὰ στοιχεῖον λή vermeldt, geldt m.m. het zelfde. Inderdaad heeft ook Aristoteles een werk met de titel Προβλήματα geschreven, waarop hij zich enige malen in zijn biologische geschriften beroept, maar ook dit is verloren gegaan. Het geschrift dat de auteur vertaalt, bevat waarschijnlijk wel enige gegevens uit het oorspronkelijk werk, maar is verrijkt met talrijke latere aanvullingen, o.a. ontleend aan Theophrastus. Ook deze vertaling is goed verzorgd en met aantekeningen voorzien, terwijl de vertaler in de inleiding een overzicht geeft over de 38 onderwerpen die in dit werk nu eens zeer kort, dan weer meer uitvoerig, worden behandeld.

E. Huffer

PROCLI DIADOCHI *Tria opuscula (De providentia, libertate, malo)*, Latine GUILELMO DE MOERBEKA vertente, et Graece ex ISAACII SEBASTOCRATORIS aliorumque scriptis collecta, ed. H. BOESE, (*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Paul WILPERT, 1), Berolini, W. de Gruyter & Co, 1960, 17 x 24, XXXI + 343 blz., geb. DM 78.—.

Met deze uitgave wordt een nieuwe, onder leiding van Paul WILPERT staande serie geopend door Helmut BOESE die enige jaren geleden een uitstekende tekstuitgave bezorgde van *Die mittelalterliche Uebersetzung der* Στοιχείωσις φυσική *des Proclus* (Berlijn, 1958). Sinds de uitgave van COUSIN (Parijs, 1864) was een nieuwe en meer kritisch verantwoorde teksteditie der *Opuscula* zeer gewenst. In de even beknopte als kernachtige inleiding geeft B. alles wat nodig is om de uitgave ten volle te kunnen waarderen: om de zeer ingenieus samengestelde apparaten bij de teksten te kunnen gebruiken, is het echter, meer nog dan bij andere teksteditie, noodzakelijk zich van deze inleiding op de hoogte te stellen. De volledige tekst der drie werken treffen wij, voor zover thans bekend, alleen volledig aan in de door Willem van Moerbeke in zijn laatste jaren (februari 1280) vervaardigde Latijnse vertaling. Van de veertien gevonden handschriften geeft B. zakelijk en kort de stamboom, waarbij *V* (Vaticaan, *Vat.lat.*, 4568) en vooral *A* (Parijs, *Bibl. de l'Ars.*, 473) de meest waardevolle getuigen van de tekst blijken te zijn, zodat duidelijk wordt dat de uitgaven van COUSIN en van FABRICIUS (Hamburg, 1717) wel gebrekkig moesten zijn. B. toont aan dat onmiddellijk vóór deze beide teksttradities evenwel nog niet de tekst kan gelegen hebben zoals zij door Moerbeke vertaald werd, maar een *apographon* daarvan. Het meest treffende winstpunt dezer uitgave is echter wel dat B. het geluk heeft gehad, de Griekse tekst grotendeels te kunnen reconstrueren. Fragmenten daarvan waren bekend uit aanhalingen bij Joannes Philoponus, Joannes Lydus, Pseudo-Dionysius en Michael Psellus. B. kwam evenwel nog drie werken op het spoor, toegeschreven aan een zekere Isaac Sebastocrator, die, zij het in een enigszins gewijzigde tekstvolgorde, de drie *Opuscula* volgens de Griekse tekst vrijwel geheel en letterlijk bevatten; dit blijkt duidelijk bij vergelijking met de volgens Willem van Moerbekes werkwijze tot stand gekomen letterlijke Latijnse vertaling. Het bestaan van deze teksten was reeds lang bekend, maar zij waren nog nooit door iemand onderzocht. Twee zeventiende-eeuwse codices (Istanboel, *Metochion Panagiu Taphu*, 35 en 118) zijn op het ogenblik niet te vinden, een oudere codex van Patmos is verloren, die van Athos kon B. nog niet inzien; zo restte hem slechts een Vaticaans handschrift (*Vat. graec.*, 1773) dat rond 1583 gekopieerd werd uit de Patmoscodex, en dat goed verzorgd is. Isaac noemt Proclus niet met name als bron, wellicht om zijn eigen orthodoxie niet in verdenking te brengen (zo verandert hij b.v. ook steeds θεοί in θεός). Wie deze Isaac is, hoopt B. bij een latere gelegenheid te kunnen uiteenzetten;

het verband tussen Isaacs werken en die van Proclus werd voor het eerst vermoed door dr. L. G. WESTERINK die Proclus' commentaar op Plato's *Alcibiades I* uitgaf (Amsterdam, 1954). De Griekse teksten, voor zover aanwezig in genoemde geschriften, werden door B. aan de hand van Moerbekes Latijnse tekst in de juiste volgorde geplaatst en op menige plaats zelfs nog gecorrigeerd, iets wat mogelijk werd door hetgeen bekend werd over de vertaalwijze van Willem van Moerbeke. Voor zover er na dit alles betrouwbare Griekse teksten voorhanden waren, liet B. deze parallel naast de Latijnse afdrukken, van uitvoerig apparaat voorzien. Deze uitgave kan omgekeerd weer grote diensten bewijzen om de werkwijze van Moerbeke nader te bestuderen (deze geeft soms zelf in zijn tekst reeds *lectiones duplices);* van veel nut kunnen daarbij zijn de door B. opgestelde Latijns-Griekse en Grieks-Latijnse indices (279-343); overvloedig vergelijkingsmateriaal met twaalf jaar eerder door Willem van Moerbeke gemaakte Proclus-vertalingen *(Elementatio Theologica* en *In Timaeum,* beide van 1268) vindt men in de lijsten gepubliceerd door C. VANSTEENKISTE *(Tijdschrift voor Philosophie* 14 [1952] 503-46) en Gérard VERBEKE *(Revue Philosophique de Louvain* 51 [1953] 349-73), welke B. echter niet vermeldt. Tenslotte mogen wij nog wijzen op de Griekse *marginalia* bij codex *V* (267-71), welke daaraan waarschijnlijk werden toegevoegd door een lezer die nog de gehele Griekse Proclus-tekst onder ogen had; ook over deze *marginalia,* waarvan het niet geheel uitgesloten is dat ze van Moerbeke stammen, hoopt B. nog een studie te publiceren. - De uitgave is voorbeeldig verzorgd.

C. Verhaak

Bulletin de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 2, seconde année, 1960, Secrétariat de la S.I.E.P.M., Louvain, 16 x 24.5, 179 blz., ing. $ 2.00.

Dit *Bulletin* bevat heel wat gegevens over de activiteit van de S.I.E.P.M. Vooreerst een kort overzicht over het werk van het Instituut met de lijst van de nieuwe leden en van de werken die op het Secretariaat werden afgegeven. Vervolgens een korte beschrijving van de verschillende Instituten in Europa, die zich toeleggen op de studie van middeleeuwse filosofie, althans van die Instituten die hebben willen antwoorden op een vroegere rondvraag. Vervolgens een lijst van de uitgaven en studies over middeleeuwse filosofie, waaraan voor het ogenblik gewerkt wordt. Ten slotte allerlei informaties, als een lijst sigla en afkortingen die bij de uitgave van middeleeuwse werken worden gebruikt, onuitgegeven catalogen van latijnse en griekse Hss. die men kan consulteren op het Institut de Recherche et d'Histoire des Textes te Parijs, een lijst van microfilmen van zeldzame of uitverkochte werken uit de Vatikaanse bibliotheek, een lijst van doctoraatsschriften over het middeleeuwse denken. Men kan dit *Bulletin* bestellen op het Sekretariaat van het S.I.E.P.M., Kardinaal Mercierplein 2, Leuven, België.

P. Fransen

Léon BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham,* Etude des notions fondamentales, Paris, P. Lethielleux, 1958, 16 x 25, 308 blz., ing. 20.- N.F.

Men kan nooit genoeg bij de studie van oudere schrijvers de nadruk leggen op het evidente, maar toch zo dikwijls vergeten principe: „omnis scriptura debet legi, eo spiritu quo scripta est." Daarvoor is een zeer preciese kennis van het woordgebruik onontbeerlijk. Dat deze kennis zich speciaal bij de studie van O. opdringt, zal niemand betwijfelen. Niet alleen blijft zijn denken erg verschillend van het moderne neo-thomistische denken, maar zijn werken zijn weinig bekend, en werden niet eens alle uitgegeven. Het oecumenisch belang van deze studie mogen wij evenmin over het hoofd zien, daar Luther zo sterk van O. afhankelijk is. Dit *Lexicon* wil ons niet meer geven dan een eerste poging in deze richting. Het beperkt zich tot de filosofische noties, in zover deze achterhaald kunnen worden in de reeds uitgegeven teksten. Niet authentieke werken worden niet beschouwd, tenzij het *De successivis* en het *Tractatus de principiis theologiae,* omdat deze althans zeer goede omschrijvingen bevatten van O.'s denken. Eén Hs., het *Tractatus super physicam Aristotelis* werd voor een deel bij deze studie betrokken. Onze geachte collega, Prof. Dr. Fr. DE RAEDEMAEKER had, voor zijn afsterven, de bespreking van dit werk op zich genomen. Hij zou dit werk met heel wat meer competentie hebben volbracht dan wij zelf. De bepaling van elk woord blijft over het algemeen erg kort. Na een bondige uitleg in het frans, die zich dikwijls beperkt tot de vertaling uit het latijn, volgt een of meerdere citaten die precies de mening van O. weergeven. Enkele noties werden uitvoeriger besproken. Dat hierbij de logistiek een groot aandeel kreeg, spreekt van zelf. Zo vinden wij een uitvoerige behandeling van de volgende noties: contradictoria, definitio, demonstratio, genus, impositio, inductio, intentio, judicium, notitia, objectum, per se, positio, praedicatio, propositio, quidditas, relativum, significare, signum, subjectum, suppositio, unitas, universale, univocum

en veritas. Enkele metafysieke termen werden ook breder uitgelegd, als de volgende: causa, creatio, generatio, habitus, infinitum, materia, motus, naturalis, passio realis, persona, potentia, quantitas, relatio en tempus.

Uiteraard hebben wij ons meer geïnteresseerd voor noties die ook van theologische betekenis waren. Deze worden terecht uiterst bondig besproken, zo ze überhaupt vermeld worden. Zo: gratia, libertas, poenitentia, peccatum originale, potentia absoluta, praedestinatio, transsubstantiatio, virtus theologica en ymago. Alleen het „meritum" krijgt een breder kommentaar, dat niet van betekenis is ontbloot (149-151). Wegens onze persoonlijke studies, waren wij ook nieuwsgierig om te ontdekken of de conclusies van Prof. Dr. em. A. Lang van Bonn en van ons zelf over de betekenis van „fides" voor de XVIde eeuw door de studies van L. B. bevestigd werden. L. B. geeft te weinig teksten om vaste conclusies te mogen trekken op dit punt. Wat wij hebben gevonden lag evenwel in de lijn van onze vroegere ontdekkingen. „Fides" had nl. tot met Trente een bredere betekenis dan de betekenis die vanaf de XVIIde eeuw algemeen gebruikelijk werd. „Fides" bevatte een kenkritisch aspect, in zover het een weten is dat tussen „scientia" en „opinio" ligt. In zover waren de enkele nota's over de dubbele „certitudo", de „adhaesiva" (dus voor de „fides") en „ex evidentia", over de „scientia theologica" (272; waar L. B. echter in de franse tekst niet weergeeft wat precies in het latijn staat) voor ons interessant. De beste confirmatie lag echter bij de definitie van „veritas theologica", die zeer juist gedefinieerd werd als „quaelibet veritas... necessaria ad salutem" (293).

P. Fransen

Dom E. Van de Vyver O.S.B., *Henricus Bate, Speculum divinorum et quorundam naturalium*. Edition critique, I. (*Philosophes Médiévaux* 4), Louvain, Publications universitaires, 1960, 16 x 25, CX + 262 blz., ing. 300 B.frs.

De eerste twee delen van het encyclopedische *Speculum* van Hendrik Bate van Mechelen werden in 1931 door Gaston Wallerand uitgegeven in *Les Philosophes Belges*. Door omstandigheden was het hem niet mogelijk de andere 21 delen van dit 650 *capitula* tellende arsenaal van middeleeuwse wetenschap te bezorgen. De uitgave vertoonde bovendien grote tekorten, zoals in het bijzonder Joseph Koch in het *Philosophisches Jahrbuch* (46 [1933] 115-8) aantoonde. Na een jarenlange voorbereiding biedt nu Dom Van de Vyver in *Philosophes Médiévaux*, de zeer waardevolle voortzetting van *Les Philosophes Belges*, de eerste aanzet van hetgeen de volledige uitgave van het *Speculum* belooft te worden. Dit eerste deel bevat een zeer uitvoerige inleiding, de *Littera dedicatoria* aan Guido van Avesnes, bisschop van Utrecht, de lijst van alle *capitula* van het gehele werk en *pars I* (32 *capitula*). In de inleiding is van grote waarde de zeer verzorgde codicologische en paleografische beschrijving der handschriften (dezelfde als die aan Wallerand bekend waren), waarbij ook alle gegevens vermeld staan betreffende verloren handschriften. Daarna wordt de stamboom der handschriften opgesteld, volgens de beproefde methode Mogenet; het resultaat daarvan is, zoals reeds Koch vermoedde, dat niet *A* (Brussel, *Kon. Bibl.*, 7500) als basis voor de tekst te gebruiken is, doch *C* (Saint-Omer, *Bibl. Munic.*, 587), terwijl tegelijk de uitzonderlijke waarde van *B* (Brussel, *Kon. Bibl.*, 271, afkomstig uit de bibliotheek van Nicolaas van Cusa) naar voren komt, ondanks de slordigheid van de kopist van deze codex. De tekstuitgave is uitermate verzorgd; wij mogen wel wijzen op het tweede apparaat dat alle geïdentificeerde citaten van Bate vermeldt en thuisbrengt, op zichzelf bij een werk dat grotendeels bestaat uit aanhalingen reeds een respectabel karwei (dat bij Wallerand geheel ontbrak), doch dat bovendien een kostbaar hulpmiddel zal zijn in de studie der middeleeuwse Latijnse vertalingen uit het Grieks en Arabisch (Bate zelf vermeldt soms twee of drie vertalingen, zie blz. XXI). In de typografische verzorging is afgeweken van de adviezen van Bidez-Drachmann, doordat de citaten niet gespatieerd maar gecursiveerd werden, hetgeen hier wel de enige redelijke oplossing was. Verder vinden wij reproducties van de handschriften *ABCDE*, uitmuntende registers, en een appendix over de *marginalia* van Nicolaas van Cusa in codex *B* (het materiaal dat gepubliceerd werd in *Tijdschrift voor Philosophie* 18 [1956] 439-56). Het eerste deel van het *Speculum* heeft reeds een bijzondere waarde door de er met Sint Thomas gevoerde polemiek aangaande de geestelijkheid en de afhankelijkheid van de zintuiglijkheid in het menselijk kennen, iets wat ook Nicolaas van Cusa bijzonder interesseerde. Wij wensen Dom Van de Vyver de tijd en de moed om het ondernomen werk tot een goed einde te brengen; de beloften zijn groot.

C. Verhaak

Th. Oegema van der Wal, *De mens Descartes*, Brussel, Uitgeversmaatschappij A. Manteau, 1960, 14.5 x 22, 314 blz., geb. *f* 13.50.

De bedoeling van de schrijver is, de mens Descartes meer bekend te maken in het land dat hem zo lang gastvrijheid heeft verleend en waar hij al zijn werken schreef. Het is een boek, waaraan hij twintig jaar lang, tussen alle werkzaamheden en studies door, heeft gewerkt omdat de persoon van Descartes hem boeide; hij heeft geen wetenschappelijke pretenties, al geeft hij er blijk van, zijn onderwerp degelijk te hebben bestudeerd, en bovenal alles wat van Descartes tot ons kwam te hebben gelezen. Een goede literatuurlijst kan belangstellenden in een nadere studie inleiden (303-5). Ongeveer geheel de tekst van Descartes' *Discours de la Méthode* is in een eigen vertaling in deze biografie opgenomen (vermeld in noot 41 op blz. 145, maar het is daar niet helemaal duidelijk dat schr. over zijn eigen hoofdstukken spreekt); het lijkt ons echter dat de moeilijk te vertalen periodes van Descartes niet steeds beter worden weergegeven dan in de vertaling van Helena C. Pos (Amsterdam ²1950), een enkele keer ook onjuist (120: 'dit onderscheiden deel van het lichaam', *cette partie distincte du corps*, moet zijn 'dat van het lichaam onderscheiden deel', zoals bij Pos; 124, r. 11: 'veeleer' voor *plutôt* dient te zijn 'meer'). Over zaken betreffende het katholicisme is schr. in het algemeen goed geïnformeerd, al vinden wij naar onze smaak wat veel over de Rozenkruisers of over het dochtertje van Descartes en Helena Jans (is zij voor katholieken 'een verdoemde ziel'? 129); liever hoorden wij iets meer er over hoe zijn collegetijd te La Flèche in menig opzicht zijn latere ontwikkeling kan verklaren. Over de vraag of de methodische twijfel al bij Aristoteles en de scholastiek gevonden wordt, gaat het niet in de op blz. 186 besproken tekst van Caterus. De vergelijking tussen Descartes en Augustinus lijkt ons soms wat te ver gaan (b.v. 163); overigens vinden wij een met Descartes' *Cogito* te vergelijken passage niet in *De Civitate Dei* (dat zeker niet uitgaat van de absolute twijfel: 59), wel in *De Trinitate, De libero arbitrio, Soliloquia* en *De beata vita*. De vertaling van *métaphysique* door bovennatuurkundig of bovennatuurkunde is niet algemeen gebruikelijk. 'Donec corrigantur' van de censuur betekent niet dat de censuur dat zélf zou moeten doen (290). Latijnse titels en citaten zijn enkele keren helaas onjuist (72, 75, 200, 240). De Batrachomyomachie is niet van Homerus (97). Tenslotte zouden uitspraken waarin Descartes genoemd wordt voorloper van de psychosomatiek (147; men vergelijke de titels genoemd op blz. 183 en 188), van existentialisme (103, 163) of fenomenologie (302) meer genuanceerd moeten worden. Schr. had echter niet de bedoeling op deze punten in te gaan; zijn zeer verzorgde uitgave zou echter nog veel winnen als bij een andere gelegenheid hieraan meer aandacht kon gewijd worden. - Wij mogen ook nog wel de veertien interessante platen vermelden. C. Verhaak

Kant und die Scholastik heute, herausgegeben von Johannes B. LOTZ S.J., (*Pullacher Philosophische Forschungen* 1), Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1955, 16 x 24, VIII + 279 blz., ing. DM 16.-.

Deze serie, waarin onlangs reeds het vijfde deel verscheen (Heinrich BECK, *Möglichkeit und Notwendigkeit*, Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann, 1961), werd opgezet als een rij monografieën over filosofie en geschiedenis van de filosofie, met de bedoeling om tot een vruchtbare confrontatie tussen het hedendaagse scholastieke en niet-scholastieke denken bij te dragen. Het hier vermelde eerste deel beantwoordt geheel aan dit plan. Joseph DE VRIES geeft een vergelijkende studie van de grondlijnen der kantiaanse en scholastieke kenleer. Johannes B. LOTZ vergelijkt de transcendentale methode van Kant met datgene wat hieraan in de scholastiek beantwoordt of althans in een verdere ontwikkeling kan beantwoorden. Walter BRUGGER biedt ons een zeer grondige studie van het *Unbedingte* bij Kant, onderzoekt waar de wegen tussen Kant en de scholastiek uiteengaan, en vraagt zich af welke aanzetten men bij Kant reeds kan vinden om zich uit zijn gesloten systeem te bevrijden (en wel op basis van het *theoretische* kennen bij Kant); deze studie is zeer interessant, juist in verband met de hedendaagse eindigheidsfilosofie, die in hoge mate voortkomt van Kant. Josef SCHMUCKER behandelt het formalisme in Kants ethica. Emerich CORETH bestudeert Heideggers houding ten opzichte van Kant, in het bijzonder weer in het perspectief der eindigheidsfilosofie. Ten slotte mogen wij wijzen op een door Walter Brugger verzorgde bibliografie van scholastieke en christelijke filosofisch georiënteerde auteurs over Kant. C. Verhaak

Theo SCHAEFER, *Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther*, Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1961, 13.5 x 21.5, 184 blz., ing. DM 12.-.

Het wetenschappelijk werk van Joseph Kleutgen is van groot belang geweest voor de katholieke filosofie en theologie der negentiende eeuw, in het bijzonder doordat hij er veel

toe heeft bijgedragen dat de authentieke leer van Sint-Thomas en van de scholastiek in het algemeen weer bekend werd in het Duitse spraakgebied. De monografie van Schäfer belicht een centraal punt uit Kleutgens werk, namelijk zijn kenleer, en wel in verband met de moeilijkheden rond Anton Günther waarin hij zeer nauw betrokken werd. Om een beeld te geven van het leven en de werkzaamheid van Kleutgen heeft Sch. overvloedig gebruik kunnen maken van onuitgegeven brieven en documenten, in het bijzonder de beoordeling van Günthers werk welke Kleutgen opstelde voor de index-congregatie en die merkwaardigerwijze bewaard bleef in het archief der Gregoriana te Rome. Jammer lijkt het ons, dat wij Günther zelf nauwelijks anders aan het woord horen dan in de citaten of samenvattingen die Kleutgen van hem geeft. De studie is zeer systematisch en overzichtelijk van opbouw, soms echter zo ver ingedeeld dat het lezen er door gehinderd wordt. Voor wat betreft de achtergrond van de leer van Kleutgen hadden wij gaarne een ruimere oriëntatie gezien: is b.v. het verband dat Kleutgen legt tussen idee en begrip zo vreemd aan Sint Thomas en de scholastiek als Sch. dat schijnt voor te stellen? Als punt van kritiek ten opzichte van Kleutgen zouden wij daarentegen liever iets horen en onderzocht zien naar aanleiding van de opmerking dat Kleutgen een aantal begrippen en gegevens als te vanzelfsprekend aanvaardt (b.v. 124). Een tekort lijkt ons, dat Sch. in het geheel niet verwijst naar het grote werk van Georges VAN RIET, *L'épistémologie thomiste* (Leuven ^{2}1950), waar een twaalftal bladzijden uitdrukkelijk aan Kleutgen gewijd worden (69-81), en waar er op gewezen wordt welke invloed Kleutgen heeft uitgeoefend op de school van kardinaal Mercier en evenzeer op de ontwikkeling in Romeinse milieus; men denke ook aan de door Kleutgen voor het eerst uitgebuite Thomas-tekst *De Ver.* 1, 9 (*Philosophie der Vorzeit*, ^{1}1878, n. 105-7, 262, 297, blz. 173-8, 402-4, 463-5). - De lijst der geschriften van Kleutgen bij SOMMERVOGEL wordt door Sch. zeer nuttig aangevuld (van de op blz. 83 genoemde levensbeschrijving der Bretonse missionarissen bestaat ook een Nederlandse vertaling, 's Hertogenbosch 1873). - In een aantal Italiaanse en Latijnse citaten komen helaas fouten voor (56, 59-60, 85, 140-2, 149, 150). Dat in het zeer goed verzorgde register alle bladzijden vermeld staan waar de naam Kleutgen of Günther voorkomt, lijkt ons wat overdreven.

C. Verhaak

Edmund Husserl 1859-1959, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, 15 x 24, XI + 306 blz., geb. *f* 20.-.

Het redactiecomité van de serie „Phaenomenologica", met als voorzitter H. L. VAN BREDA en als secretaris J. TAMINIAUX, beiden van Leuven, heeft n.a.v. Husserls honderdste geboortedag een gedenkboek uitgegeven. Wij vinden hier directe herinneringen van studenten uit Göttingen en Freiburg, enige brieven van Husserl, een bibliografie der gepubliceerde werken, bijdragen over Husserls fenomenologie of filosofische artikelen die onder zijn ruime inspiratie werden geschreven. De naamlijst der medewerkers is waarlijk indrukwekkend en zelfs te uitvoerig om hier in extenso weer te geven in een recensie. Beter kunnen wij zeggen, dat wij, naast befaamde medewerkers als FINK en LANDGREBE, Husserls meest beroemde assistent HEIDEGGER ongaarne missen, zoals ook INGARDEN, KOYRE, LOTZ b.v. in deze welhaast complete rij niet hadden mogen ontbreken. Ondanks de bekommernis van het redactiecomité om het allerbeste te geven, valt het historische gedeelte enigszins tegen en leert men niet veel nieuws meer na de vroegere publikaties. Het is bovendien absoluut noodzakelijk de verschillende bijdragen met elkaar aan te vullen, of door andere elders te corrigeren. Zo LEVINAS' opmerkingen over Husserls jodendom (74), Finks vermelding van een van Husserls laatste uitlatingen (115), BYKOVSKY's citaat over neoscholastiek en fenomenologie (159), Van Breda's tegengestelde mening hieromtrent (119). Ditzelfde geldt ook voor de meer systematische bijdragen, waar b.v. HERING mede namens anderen zich verzet tegen Husserls idealistisch primaat van de geest (27), kant ook FARBER zij het om andere redenen zich tegen een overdreven spiritualisme (160 vlg.), maar MERLEAU-PONTY doet alles om in de grondlegger der fenomenologie de eigen these der ambiguïteit terug te vinden (195 vlgg.). Opvallend in dit werk over de pionier der fenomenologie is het frequente noemen van de pionier der dialectiek Hegel. Temidden van de veelheid der interessante artikelen werden wij persoonlijk het meeste getroffen door de bijdragen van Hedwig CONRAD MARTIUS en Ludwig Landgrebe.

J. Nota

Otto SAMUEL, *Die Ontologie der Kultur*, Eine Einführung in die Meontologie, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1956, 16.5 x 23.5 VII + 271 blz., geb. DM 32.-.

De mens wordt bepaald door zijn vermogen om de wereld van de verschijningen en de geestelijke wereld te overstijgen in de negativiteit. Hij doet dit door zijn specifiek menselijke bezigheid in de sfeer van het culturele. Wil men de mens naar zijn eigen aard trachten te benaderen door een ontologie van de cultuur te ontwerpen, dan zal deze ontologie

zich derhalve onvermijdelijk in haar diepste wortel openbaren als een me-ontologie. Het ware zijn verschijnt als een niet-zijn, zonder nochtans een niet-zijn te zijn, het is „zijn"-als-niet-zijn. Tegen deze achtergrond van gedachten, een persoonlijke verwerking van thema's van vooral Kant, Hegel en Heidegger, onderscheidt Samuel in de eigen menselijke sfeer van het culturele een vijftal verschillende gebieden: het theoretische, het ethische, het esthetische, het sociale en het religieuze. Elk van deze gebieden vertoont telkens geheel andere kategorieënsystemen ten opzichte van de andere, zij het ook dat zij dezelfde naam dragen. Bij nader onderzoek dezer gebieden komt dezelfde meontisch-meontologische struktuur van het menselijk zijn en kennen weer naar voren. Schr. werkt dit uit voor het theoretische, het ethische en het religieuze. Hij weert zich daarbij tegen enerzijds een aannemen van een van de mens uit bereikbare absolute transcendentie, en anderzijds tegen alle apriori relativering; men kan zich echter afvragen of men toch niet beide elementen bij hem vindt. Het werk is moeilijk te lezen, maar zeer rijk en origineel. Samuel publiceerde sindsdien nog als *Ergänzungsheft* der *Kantstudien* (Keulen, 1957): *Die Ontologie der Logik und der Psychologie, Eine meontologische Untersuchung,* een verdere uitwerking van hier reeds aangeraakte punten.

C. Verhaak

Kenneth F. DOUGHERTY, *Logic,* An Introduction to Aristotelian Formal Logic, Peekskill, N.Y., Graymoor Press, 1956, 15.5 x 23.5, 158 blz., geb. $ 2.50.

In de *Collegiate Philosophy Series* wordt hier een handleiding geboden voor colleges in de logica gedurende een semester in het eerste jaar aan een Amerikaans *Liberal Arts College.* De inhoud is die welke men gewoonlijk aantreft in traditioneel gehouden logica-tractaten. Zeer nuttig lijkt ons daarbij, naast het voortdurend gebruik van voorbeelden uit het dagelijks leven (maar toch liever niet van het soort als: 'All Soviet peacemakers are warmakers', 115), de bij elk onderdeel aangegeven literatuurkeuze (te beginnen met Aristoteles en Sint-Thomas) en de *exercises* en *questions* die geheel de behandelde stof bestrijken. In de inleiding belooft de auteur zijn lezers ook de hedendaagse problematiek in zijn werk te zullen betrekken; een verwachting waarin zij echter enigszins teleurgesteld worden, hetgeen overigens binnen de omvang van deze handleiding wel niet anders mogelijk was. Behalve enkele losse opmerkingen, vooral naar aanleiding van het dialectisch materialisme, vinden wij vooral enige felle, maar in de uiteenzetting niet geheel gefundeerde afwijzingen van A. J. AYER, *Language, Truth and Logic* (kan men hem zonder meer ,nominalist' noemen? 43), en een korte behandeling van Bertrand RUSSELL, *The Scientific Method in Philosophy* (75-76). Een nadere kritische behandeling van deze en andere opvattingen zou een veel verder doorgevoerde studie eisen van de grondslagen van eigen en andermans logica-theorieën. Daar komt nog bij dat men zich kan afvragen of het arsenaal der middeleeuwse logica - dat zich niet helemaal terecht siert met de titel *An Introduction to Aristotelian Formal Logic* -, nog in zijn geheel aan beginnende studenten moet worden voorgehouden. Wij zouden liever zien een beperking tot een aantal nuttige en bruikbare onderdelen, een althans enigszins verantwoorden van het gekozen uitgangspunt, en een iets verder gaande confrontatie met hedendaagse stelsels. Dat zou tevens reeds een vruchtbaarder inleiding tot de wijsbegeerte worden.

C. Verhaak

Alexander VON VARGA, *Einführung in die Erkenntnislehre,* Die Grundrichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit, München - Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1953, 13 x 21, 143 blz., geb.

Von Varga, zeer goed op de hoogte van de geschiedenis der kenleer, zelf komende vanuit een kantiaans kriticistische houding, heeft in dit werk dat kriticisme overwonnen in deze zin dat hij het werkelijke waarheidsgehalte van het menselijk kennen tot zijn recht laat komen. Hij doet dat echter niet dogmatisch, zelfs niet strikt systematisch, maar aan de hand van de grote problemen, tegenstellingen en oplossingen welke in de loop van de geschiedenis hier naar voren zijn gekomen. De waarheid toont zich als oplichtend in de ontmoeting der verschillende wijsgerige opvattingen en richtingen. Een verwoording hiervan naar heel zijn diepte, voor zover voor de mens mogelijk, kan pas door de christen in het licht van zijn geloof gegeven worden; de menselijke wijsheid der filosofie is hiervoor een propedeuse. Dit alles wordt in een mooie taal en zeer suggestief gezegd, en wel niet enkel voor wijsgerig geschoolden; het is in volle zin een *Einführung.*

C. Verhaak

Jacques PALIARD, *La pensée et la vie,* Recherche sur la logique de la perception, (*Bibliothèque de philosophie contemporaine* - Histoire de la philosophie et philosophie générale), Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 14 x 22.5, 314 blz., ing. NF 7.-.

Wij mogen nog wel de aandacht vestigen op dit reeds lang geleden verschenen werk van de in 1953 op zes en zestigjarige leeftijd overleden professor van de *Faculté des Lettres* te Aix-en-Provence. Leerling van Blondel heeft hij diens visies op menig punt origineel verder ontwikkeld. *La pensée et la vie* is het laatste werk waarvan hij zelf nog de verschijning beleefde; toen reeds ziek schreef hij er over: „Maintenant je le vois de loin - et de là où je suis ce monument d'abstraction me désole. Il y avait tant de choses plus importantes à dire" (A. HAYEN, *La déchirure du temps*, in: *Les Et. Philos.* 9 [1954] 429). Het werk is inderdaad, zoals veel van Paliard, niet licht te lezen en zeer persoonlijk in gedachtengang en terminologie; dat geldt des te meer, waar het hier gaat om wat hij eens noemde *mon éternel problème*, namelijk dat van de waarneming. Hij laat ons, langs zijn weg, doordringen tot de in het menselijk kennen en denken aanwezige elementen, om zo te kunnen waarderen hetgeen hij gaarne de psychonoëmatische methode noemt. Meer dan in menig ander werk komt hier naar voren, hoe Paliard op de hoogte is van de Carmel-spiritualiteit en -mystiek, waardoor hij zich zeer laat inspireren. C. Verhaak

Oscar FEYERABEND, *Das organologische Weltbild*, Eine naturwissenschaftlich-philosophische Theorie des Organischen, 2. verb. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1956, 14 x 21, XI + 273 blz., ing. DM 12.50.

Ofschoon reeds meermalen doodverklaard en op meerdere punten door de ontwikkeling der natuurwetenschap achterhaald blijkt het vitalisme ook in onze dagen overtuigde aanhangers te vinden. In de tweede, verbeterde uitgave van zijn bovenvermeld werk is Feyerabend, in het voetspoor van DRIESCH en WOLTERECK, beslist geen epigoon, maar een oorspronkelijk vertolker van de vitalistische gedachte. Tegen de grote meerderheid der natuurwetenschappers in huldigt hij de opvatting, dat het vitalisme nooit definitief is weerlegd, maar slechts daar werd teruggedrongen, „wo er seine Formulierungen unvorsichtig aufgestellt hatte" (p. 3).

De materialistische conceptie van de moderne wetenschap wijst de auteur dan ook beslist af; de juiste verklaring der levensverschijnselen moet z.i. organologisch zijn, d.w.z. moet beantwoorden aan de wetten van de organische natuur. Bij de mechanistische verklaringswijze blijft precies de zinvolle organische „Gestalt" geheel buiten het gezichtsveld, omdat de fundamenteel atomistische struktuur van de materie geen verklaringsmogelijkheid biedt voor het ontstaan van deze zinvolle totaliteiten. Men moet, aldus F., noodzakelijk het bestaan aannemen van een bovenmateriële realiteit, die in de geesteloze veelheid van de stof de organische vormen tot stand brengt. En evenals Driesch wil hij dit vormgevend principe aanduiden met de aristotelische term „entelechie". Entelechiën echter bestaan er in rijke differentiatie: soort-, ras-, volksentelechie, maar ook zoogdierentelechie, entelechie van het gewervelde dier enz., slechts bij de mens komt daar nog een individueel principe bij: „das Ich". Een organisme staat echter niet alleen onder de invloed van zijn typische groepsentelechie, maar deze laatste moet gezien worden als een hiërarchie van weer lagere deel-entelechiën. Toch is de wezenskarakteristiek van het organologisch wereldbeeld niet gelegen in het complexe systeem der entelechiën, deze moet gezocht worden in de „Substantialität des Geistes, aus der die Materie hervorgegangen ist" (p. 227). Naar de mate van inkeer toont zich deze geest als geest, ziel of levenskracht.

Wij hebben de opvattingen van Feyerabend slechts in grote lijnen kunnen aanduiden. In zijn afwijzing van een puur mechanistische wereldverklaring zal hij ongetwijfeld velen aan zijn zijde vinden, of echter ook zijn organologische oplossing een dergelijke bijval vinden zal, lijkt minder zeker. Men kan zich moeilijk aan de indruk onttrekken, dat F. een ultrarealisme voorstaat, waarbij logische kategoriën zonder meer als realiteiten worden opgevat, die zich naast, achter of boven de concreet-materiële vormen zouden bevinden. Bovendien lijkt de auteur in zijn afkeer van de z.i. mechanistische concepties van de natuurwetenschap te gemakkelijk de mening toegedaan, dat het diametrale tegendeel daarvan dan per se waar en juist is. Een voorbeeld hiervan is zijn kritiek op de evolutieleer: het zoeken van een anthropoïde stamvorm van de mens berust volgens F. op een foutieve veronderstelling, immers de mens „stammt... nicht von Tieren ab, sondern von Menschen, er ist mit den Tieren insofern blutsverwandt, als diese von ihm abstammen, und zwar nicht als echte Nachkommen, sondern als Abzweigungen aus seinem Stamm" (p. 214). Eenzelfde probleemomkeer past hij toe t.a.v. de generatio spontanea. Dit wekt minstens de schijn, alsof bepaalde wijsgerige inzichten zonder meer worden aangediend als biologische verklaring van het feitelijke evolutiegebeuren. - Waarom, tenslotte, de auteur enkele malen „der deutsche Geist" ten tonele voert, en wat wij moeten denken van „die königliche Stellung einer deutschen Naturphilosophie", is ons ook na herhaalde overdenking beslist niet duidelijk geworden. H. v. d. Lee

Mgr. BLANCHET, *Absence et présence de Dieu*, Conférences de Notre-Dame de Paris, Paris, Spes, [1956], 11.5 x 18.5, 202 blz., ing. NF 4.-.

De themata die Mgr. Blanchet in de zes door hem in de Notre-Dame te Parijs gegeven conferenties behandelt, zullen de hedendaagse mens zeker aanspreken: de wetenschap *(Dieu vivant et monde impersonnel)*, de techniek *(Pouvoir de l'homme et souveraineté de Dieu)*, de thans gangbare meningen *(Foi en l'homme et Foi en Dieu)* en eindelijk de geschiedenis *(Dieu dans l'histoire des hommes)*. Als inleiding op deze verschillende onderwerpen vinden wij een conferentie waarin de auteur Gods handelen in de geschiedenis beschrijft en het probleem stelt van zijn afwezigheid in onze hedendaagse wereld *(Dieu parmi les hommes)*. Als slot bundelt een laatste conferentie de reeds onder het centrale thema „aanwezigheid-afwezigheid" bewerkte gegevens, en confronteert ons met onze plicht als mens en als christen in de wereld van nu. Zoals men kan zien is het een samenhangend geheel. De taal is eenvoudig, direkt, zonder nutteloze versiersels maar verheft zich, waar nodig, tot een ritme van afgemeten volzinnen. De grote verscheidenheid in de afkomst van de citaten getuigt van een uitgebreide kultuur. Degene nochtans die het meest de voorkeur van de schrijver blijkt te krijgen is Pascal, de Pascal van de *Pensées*, waarmee Mgr. B. meer dan één punt van gelijkenis vertoont, o.a. in zijn gevoel voor de grootheid en tegelijkertijd de geringheid van de mens. De grote verdienste van Mgr. B. blijft, ons voor onze verantwoordelijkheden als mens en als christen te plaatsen, een mens en een christen die bewust is van zijn roeping en zijn geschiedenis, op de hoogte van de problemen die zich aan hem voordoen, en eindelijk met de aanwezigheid Gods geconfronteerd die hij te brengen heeft in die milieus en die sferen waar ze verloren is geraakt. Bij de onderdelen die ons het meest geboeid hebben, willen we graag noemen: de betekenis van de wetenschappelijke verovering (62-66), hetgeen de auteur zegt over het christelijk humanisme (131-137), de christelijke zin van de geschiedenis (147-157) en eindelijk de zin van ons leven als mens (175-183).

E. Kumps

Max MULLER, *Expérience et histoire*, (Chaire Cardinal Mercier, 1957), Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1959, 13 x 20, 88 blz., ing. B.frs. 80.-.

Dit boekje bevat, over vier hoofdstukken verdeeld, vier gastcolleges welke prof. Müller heeft gehouden aan de Leuvense universiteit. Het vormt tegelijk het eerste gedeelte van een groter werk, dat later zal verschijnen. De bedoeling van de auteur is na te gaan in welke bijzondere ervaring de mens zich als historisch wezen verstaat. Het is hem niet te doen om de geschiedenis als wetenschap, evenmin om een theologie der geschiedenis, maar slechts om een fenomenologische beschrijving der historische ervaring. Geschiedenis is voor hem identiek met menszijn, een *transcendentale* dat analoog wordt verwerkelijkt. In de geschiedenis der filosofie spreekt men daarover weinig. Müller verzet zich tegen de gangbare opvatting in de moderne godsdienstwetenschap omtrent het cyclisch beleven der geschiedenis door de Grieken, maar in zijn conclusie geeft hij toch aan, dat de historie bij de Grieken ondergaat in de natuur. De eigenlijke ervaring der geschiedenis komt pas bij St. Augustinus via de ervaring van de menselijke vrijheid als antwoord op Gods vrije openbaring. Dit betekent geen vlucht in de bovennatuur, want M. wil juist opkomen voor een filosofie der geschiedenis. Men zou nog wat meer openheid voor het fenomeen der geschiedenis wensen en wat minder constructie in navolging van Heidegger, maar het volledige standpunt van de auteur kan moeilijk in vier colleges worden weergegeven en zal pas duidelijker worden in het aangekondigde grote werk.

J. Nota

Edith STEIN, *Die Frau*, Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, (*Edith Steins Werke*, hrsg. von Dr. L. GELBER und P. fr. Romaeus LEUVEN o.c.d., Bd. V), Louvain, Nauwelaerts - Freiburg, Herder, 1959, 15 x 24, XXXIX + 226 blz., ing. B.frs. 150.-, geb. 198.-.

Deze vijfde band van Edith Steins werken, welke door het *Archivum Carmelitanum* wordt gepubliceerd, houdt zich bezig met wat de uitgevers noemen haar „pedagogische" geschriften. Na een uitvoerige inleiding omtrent E. S. als pedagoge volgt de accurate beschrijving der ms. zoals wij die gewend zijn bij deze uitgave. Gepubliceerd worden hier 8 lezingen en essays, die zich alle bezighouden met de taak van de katholieke vrouw in de hedendaagse wereld. Enige daarvan zijn reeds meer bekend door de publicatie: *Frauenbildung und Frauenberufe*. Het is opvallend hoezeer de woorden die E. S. neerschreef omtrent 1930 actueel zijn voor onze tijd, en hoe hedendaags haar denken over de vrouw zovele jaren vóór Buytendijk en Simone de Beauvoir. Uiteraard behandelt E. S. bovendien nog het theologisch aspect nu zij voor de katholieke vrouw spreekt. Zelfs de kwestie van het

priesterschap der vrouw wordt door haar niet ontweken. Zij meent, dat er geen dogmatisch bezwaar zou bestaan tegen een eventuele priesterwijding der vrouw, maar voornamelijk praktische bezwaren uit het feit der traditie. J. Nota

GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Hrsg. von Kurt GALLING, IV. Band, Kop - O. Mit 36 Tafeln und 3 Karten, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, 20 x 28, XXXVI blz. + 1756 kol., ing. DM 4.20 per aflevering. Deze band bevat 21 afl., d.i. van afl. 64 tot 85.

In onze vorige besprekingen in *Bijdragen* 19 (1958) 213-14, 20 (1959) 101-103 en 21 (1960) 214-215 hebben wij reeds gewezen op de algemene opvatting en inspiratie van deze derde totaal omgewerkte uitgave van het bekende RGG. In dit deel trokken natuurlijk onze aandacht de twee belangrijke artikelen over Luther. H. BORNKAMM geeft een goed overzicht over zijn leven, en G. EBELING uit Zürich verstrekt ons verder in een zeer gedrongen tekst een nauwkeurige analyse van de ontwikkeling van zijn theologie, waarbij hij heel speciaal zijn aandacht schenkt aan de eigen methodologie van deze studie en aan de allereerste reformatorische motiveringen van de zgn. „jonge Luther". Hij geeft toe dat op dit punt nog heel wat werk kan gedaan worden. Wij krijgen natuurlijk hierbij een uitgebreide bibliografie van moderne auteurs, waarbij ook de R.K. schrijvers worden vernoemd. In dezelfde orde van gedachten vernoemen wij dan ook de behandeling van Melanchton door W. MAURER. Zijn oordeel valt nogal streng uit: hij ziet hem dichter bij de Aufklärung dan bij de Orthodoxie, steeds aarzelend tussen Humanisme en Reformatie. Verder willen wij nog vernoemen een lang artikel over de oudprotestantse Orthodoxie, dat ook de positieve kanten van deze zo gesmade periode wil onderlijnen. Dit voor de eigen problemen uit de Reformatie.

Een tweede eigenaardigheid van deze band is het grote aandeel, dat door het toevallig alfabetisch samenvallen van vele trefwoorden, toekomt aan de religieuze kunst. De vergelijking van de verschillende artikelen stellen ons in staat opnieuw de eigen werkmethode in deze uitgave naar voren te brengen. Wij vinden vooreerst het trefwoord „Kunst". Onder dit woord werd de religieuze kunst van alle niet-christelijke godsdiensten ondergebracht, want *RGG* blijft zijn eerste opzet trouw, nl. ons in te lichten over de verschillende aspecten van de Vergelijkende Godsdienstwetenschappen. Zo worden artikelen gewijd aan Afrika en Australië, China, Japan, India, Egypte, Babylon en Assyrië, de Hittieten, de grieksromeinse wereld, en de Islam. Hierop volgt een keuze van platen, die o.i., gezien de duitse gewoonten op dit punt, beter verzorgd hadden kunnen zijn. Het trefwoord „Literatuur" brengt ons vreemd genoeg alleen inlichtingen over Duitse en Anglo-Amerikaanse literatuur, waarbij Graham Greene totaal uitvalt en anderzijds een enthousiaste vermelding staat van G. Hopkins S.J. Even uitvoerig worden de schilderkunst en de plastiek (trefwoord „Malerei") behandeld, maar nu komen de christelijke landen aan de beurt, eveneens geïllustreerd. De schilderkunst en de plastiek worden in hun evolutie beschreven van de grieks-romeinse tijd tot op heden. Hierbij aansluitend een kort artikel over de religieuze kunst bij de zgn. „Jonge Kerken". Ten slotte hebben wij nog de muziek (O.T., Synagoge, Christelijke Kerken en Moderne Tijd). Deze beschouwingen worden besloten door een niet onaardige theologie van de muziek, die gelukkig voorzichtig en algemeen genoeg blijft om ook waar te zijn. Volledigheidshalve weze nog vermeld de religieuze Lyriek van de 19de en 20ste eeuw, en de mozaïekkunst; dit laatste met enkele platen.

Wat het Rooms-Katholicisme betreft, hebben wij vroeger reeds gewezen op een zeer ongelijke behandeling, al merkt men een duidelijke vooruitgang wanneer men deze artikelen met de vorige uitgaven vergelijkt. In bepaalde onderwerpen valt het totaal weg, zoals in de twee artikelen over Nederland (religieuze geschiedenis en theologie), of in het artikel „martelaar" (tussen de XVIde en XVIIIde eeuw schijnen enkel martelaren voor te komen aan evangelische zijde). Elders krijgt het een beperkte, zij het goed gedocumenteerde studie, als in het laatste artikel over de Oecumenische Beweging. Het ligt ten slotte veelal aan het initiatief en de persoonlijke houding van de medewerkers. Hierbij komt dat verscheidene R.K. van naam medewerken, vooral Benedictijnen, zodat deze artikelen dikwijls onberispelijk zijn. Wanneer dan hetzelfde onderwerp in groter verband wordt aangeraakt, ontmoet men soms zeer verschillende beoordelingen. Zo hebben wij een goed stuk over de Neoscholastiek van de Fransman A. HAMMAN O.F.M., en beter nog over het Neothomisme van W. PHILIPP. De bekende duitse missioloog, Th. OHM O.S.B. schrijft over Missiologie, leer en praktijk. Vele r.k. personen uit vroegere en vooral uit deze tijd (ook levenden)

krijgen een eervolle, of althans zakelijke vermelding. Thomas Morus wordt uitzonderlijk geprezen. Prof. VAN DER ESSEN uit Leuven schrijft over de Universiteit aldaar. Hier en daar merkt men sommige reticenties, als bij het trefwoord „Lourdes". Al de artikelen over mariale devotievormen en instituten blijven uiterst gereserveerd, wat nog de beste oplossing is. Vanuit oecumenisch standpunt zou een stap verder natuurlijk een poging insluiten om het r.k. standpunt enigermate te begrijpen, althans in het geheel van de katholieke geloofsvisie. Bij het delicate punt van de „gemengde huwelijken" wordt het standpunt van het kerkelijk recht wel gesimplifieerd, al erkent men ook van evangelische zijde de moeilijkheden van een oplossing die iedereen zou bevredigen, en vooral voor alle gevallen zou passen.

Het eigen protestantse affekt blijkt vooral in twee langere artikelen: „Mystiek" en „Offer". Dit zijn begrippen die in de wereld van de Reformatie historisch met zovele associaties zijn verbonden, dat een zakelijke behandeling die de getuigen zelf geen onrecht aandoet, vooralsnog onmogelijk lijkt. Al zal L. RICHTER over het begrip en het wezen van de Mystiek waardevolle inzichten voorstaan, toch blijft hij nog al te zeer verstrikt in een psychologisch-naturalistische visie om te kunnen doordringen tot aan de drempel van het Mysterie van Gods Genade; *want dát is Mystiek!* Het is althans fundamenteel gezien zo eenvoudig! Terwijl de specialisten uit de godsdienstwetenschappen, — en de theologen uit de Reformatie kunnen dit standpunt nog niet helemaal naast zich neer leggen, — voortdurend de Mystiek beschrijven als een poging van de mens om tot het Absolute door te dringen — dus vertekeningen van de Mystiek — zal elke ware mysticus ten overvloede getuigen, dat het bij hem niets anders was dan een volledig onverdiend doorbreken van Gods Genade in zijn zondigheid. Het is niet omdat vele mystici de trappen van de vereniging met God, of de voorwaarden van de mystieke opgang met zorg beschrijven, dat zij een ogenblik vergeten, dat uiteindelijk de mystieke eenwording nooit of nooit op een menselijk initiatief berust. Zo men kan spreken van „verworven" mystieke gebedsvormen, dan denkt men in deze gevallen nog niet aan het hart van de ware mystiek. De ware mystieke begenadiging is altijd en zonder uitzondering „geschonken"! Wanneer men deze belangrijke religieuze en theologische vraag volledig op zijn kop stelt, kan men alles verwachten. De oude scholastiek zei zeer wijs: ex falso sequitur quodlibet, vooral zo men de Mystiek in het N.T. aan R. BULTMANN gaat toevertrouwen, die onmiddellijk daarop de eer krijgt van een heruitgave van zijn „klassiek geworden artikel" over Mythos. De ene specialiteit is de andere niet.

Wij ervaren dezelfde vertekening bij het begrip „offer", waarin nog steeds de vrees voor de „Machtwirkung" uit de Vergelijkende Godsdienstwetenschappen opgedaan, blijft doorwerken. Ook op deze plaats vergenoegt men zich met een sobere en zuiver zakelijke opsomming van de posities binnen de r.k. Kerk zonder deze evenwel speciaal aan te vallen, tenzij dan in het artikel van WENDLAND, die dit trouwens zeer bescheiden doet. Op dit punt moet men evenwel bekennen, dat ook de r.k. theologie nog altijd „im Fluss" is. In alle geval blijkt hieruit, dat de oecumenische arbeid op deze twee punten nog heel wat te doen staat voor men oprecht en fair weet wat de andere bedoelt, wanneer hij deze zo omstreden begrippen gebruikt.

P. Fransen

VARIA

Hermann STENGER, *Wissenschaft und Zeugnis*, Die Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, (*Studia Theologiae Moralis et Pastoralis*, edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, VII), Salzburg, Otto Müller, 1961, 13.5 x 21, 249 blz. + 34 tabellen, geb. DM 24.80.

Vooral uitgaande van de probleemstelling zoals deze voorkomt in de artikelen van RAHNER over de opleiding van de clerus (Orientierung, 1954) en in het onderzoek van CROTTOGINI (bijzonder over de Zwitserse theologiestudenten) wil Stenger, professor aan het studiehuis der PP. Redemptoristen te Gars am Inn, een diepgaand psychologisch onderzoek wijden aan het vraagstuk „wie die Wissenschaft gestaltet sein müsse, damit sie in das persönliche Zeugnis, das in der Verkündigung abgelegt werden soll, eingehen kann" (blz. 221). Hij beperkt zich dus tot de specifiek wetenschappelijke opleiding. Daartoe ondervroeg hij 759 studenten in filosofie en theologie uit 12 studiehuizen in West-Duitsland; de meesten zijn toekomstige seculiere priesters en enkel 10% behoren tot een religieus instituut. Slechts een gedeelte der antwoorden wordt hier behandeld; de auteur belooft verdere publicaties in *Social Compass* en *Katechetische Blätter*. Een eerste afdeling behelst een publieke opinie-onderzoek van de seminaristen naar hun opvatting over hun opleiding. Al de

klassieke opwerpingen komen hier terug (in veel hardere en duidelijk negatieve toon, waar het om de filosofie gaat dan om de theologie, maar in beiden is de meerderheid negatief): de wetenschappelijke opleiding is te abstract, te wereldvreemd, te zeer over vele vakken verbrokkeld (blz. 46). Zeer zelden bereikt men aldus een totaal-inzicht dat én persoonlijk-verrijkend is voor het eigen geestelijk leven én apostolisch vruchtbaar voor de verkondiging. Het ontbreekt evenmin aan kritiek tegenover de professoren: men verlangt méér waarheid en minder wetenschap, meer gelegenheid tot zelfstudie, minder overrompeling door lesuren en examens. Professoren zullen verder troost of ontgoocheling vinden op blz. 71 en vlg. waar de proefpersonen aangeven welke vakken hun voorkeur en welke hun antipathie wegdragen. De meesten verlangen b.v. meer exegese (niet Oud Testament), meer beklemtoning van de hoofdvakken en meer vrijheid voor de nevenvakken. De meningen over de duur der studies zijn verdeeld: de meesten willen ze ingekort zien, maar toch verlangt 36 % een langere vormings- en rijpingstijd (blz. 89). Een algemene wens is zeker dat aan de practische vorming voor de concrete toekomst en aan het contact met de werkelijkheid méér aandacht zou besteed worden. Daartegenover staat echter ook dat meerderen een soort seminarienoviciaatsjaar bij de aanvang van de studies wensen en een „herbronningstijd" na enkele jaren apostolaat. Op deze kwantitatieve weergave van de opvattingen der seminaristen volgt een tweede deel dat vooral kwalitatief is en voorstellen van professoren en seminariedirecteurs weergeeft (vooral K. Rahner, H. Urs von Balthasar, J. M. Reuss). Een blik op de pastorale werkelijkheid met o.m. de weergave van een onderzoek van Fleckenstein over de predicatie en een eigen onderzoek over het godsdienstonderricht, dient als inleiding tot de derde afdeling, waarbij de auteur de psychologische kern van het aangevoerde empirische materiaal wil benaderen. Vanuit de Gestaltpsychologie blijkt dat het gemis aan een persoonlijk verworven synthese in de vorming zich later op de persoonlijkheid en in de verkondiging zeer negatief zal uitwerken, al zullen hier de tekorten van de menselijke en religieuze vorming wel evenzeer meespelen als het ontbreken van een echte intellectuele opleiding, zoals in het hoofdstuk „Strukturpsychologische Ueberlegungen" (wellicht nog onvoldoende) wordt aangetoond. In aanhangsel volgen de tekst van de toegepaste vragenlijst en de tabellen met statistisch materiaal.

Het boek bevestigt op positief-wetenschappelijke wijze wat velen reeds duidelijk aanvoelden: zoals vele opleidingsvormen in deze overgangstijd bevindt zich ook de priesteropleiding in een crisistoestand (hieraan zal trouwens met Pasen 1962 te Maastricht een Europees congres gewijd worden). De voorgehouden diagnose geeft echter zelden aanleiding tot perspectieven over nieuwe mogelijkheden. Wellicht komt dit juist omdat de intellectuele opleiding al te zeer los van de gehele mens werd beschouwd. Hier blijft J. Crottogini („Werden und Krise des Priesterberufes") een onmisbare aanvulling. Enige aanduidingen over het intelligentie-quotiënt der theologie-studenten in vergelijking met de doorsnee-universiteitsstudenten, over sociale afkomst, over de verhouding late roepingen en roepingen uit klein-seminaries afkomstig, enz. hadden op interessante en m.i. onmisbare correlaties kunnen wijzen. Wie er daarenboven rekening mee houdt dat er tussen het eerste semester en het 12de semester dikwijls een uitval is van 30 à 40 %, waarvan velen nog tot de ondervraagden behoren, zou ook hier nieuwe inzichten kunnen opdoen. De afkeer voor de filosofie is wellicht een belangrijker fenomeen dan men vermoedt: is de moderne jeugdige mens op 18 jaar wel even rijp voor metafysica als zijn leeftijdsgenoot dat was 40 jaar geleden? En hoeveel verschillende systemen worden aan de Duitse universiteiten niet gedoceerd? Een karakteriologisch onderzoek zou wellicht ook bij de theologie-studenten kunnen wijzen op een al te nerveuze activiteitsdrang en een onvoldoend contemplatieve instelling tegenover mensen en dingen. Ook hier openen zich nieuwe perspectieven tot verder onderzoek. Deze slotbemerkingen zijn geen kritiek; zij willen enkel wijzen op de complexiteit van een probleem dat van levensbelang is voor de Kerk der toekomst: het gaat er immers om geestelijke leiders te vormen die als zodanig de mensen bereiken en niet vooreerst wetenschapslui of ijverige organisatoren op te leiden.

J. Kerkhofs

The New Cambridge Modern History, X, The Zenith of European Power: 1830-1870, edited by J. P. T. Bury, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, 16 x 23.5, XXII + 767 blz., geb. 40/-.

Over heel dit deel ligt een glans van fierheid en optimisme. Het draagt terecht de titel: Het hoogtepunt van de Europese macht. Europa zwermt uit over de hele wereld, met volk en kapitaal, het verovert immense gebieden, geeft hun een economische structuur, legt spoorwegen aan en vele banen, graaft het kanaal van Suez, geeft een ontzaglijke impuls aan vele volkeren. Tevens strijden de nationalisten voor de onafhankelijkheid van hun land,

en vaak met succes, terwijl het liberalisme zijn schoonste triomfen viert. Waarachtig, in onze tijd van slinkend Europees prestige en twijfel aan eigen kunnen, is het lezen van dit boek een prikkel tot zelfvertrouwen en tot nieuwe prestaties. Wij begrijpen dat de historicus GEYL zich smalend uitlaat over die Europeanen die altijd de mond vol hebben over de ondergang der Westerse beschaving en over de fouten van de kolonisatie; op zijn afscheidscollege aan de universiteit van Utrecht hoor ik hem nog uitroepen: ik schaam mij niet over hetgeen de Europeanen overzee hebben gepresteerd. Getrouw aan zijn gewoon procédé heeft *The New Cambridge Modern History* de 25 hoofdstukken van dit Xe deel aan even zoveel specialisten toevertrouwd. In het begin zijn het algemene onderwerpen die alle landen raken: economie, wetenschap, religie, opvoeding en pers, kunst, literatuur. Hierop volgen de hoofdstukken over liberalisme, nationalisme en buitenlandse politiek in Europa met twee hoofdstukken over de manier van oorlogvoeren te land en te water. Pas daarna komen de hoofdstukken over de grote landen, zoals over Groot-Brittannië en zijn *Empire*, maar ook interessante hoofdstukken over de revoluties van 1848, over het Middellandse-Zeebekken, de Krimoorlog, de Frans-Duitse oorlog, en *last not least* „The Far East". Bij het lezen wordt men telkens weer getroffen door het ervaren *scholarship* van de Britse historici: *sine ira et studio* zetten ze delicate en vaak ingewikkelde problemen uiteen met een overvloed van kennis en nauwkeurig afgewogen woorden. Ook de keuze der onderwerpen is zeer oordeelkundig. Natuurlijk staan die hoofdstukken los naast elkaar en moet de lezer zelf de synthese maken: zij zijn niet geschreven voor leken in het vak maar voor *scholars*, voor historici, of dan toch voor mensen met een tamelijk ruime kennis van het verleden. Zo b.v. brengt deze verbrokkeling van een tijdspanne van 40 jaar over hoofdstukken het volgende mee. In Hst. VIII over liberalisme en constitutionele ontwikkelingen, houdt HAWGOOD een lofrede op de Belgische grondwet van 1831; in Hst. IV over nationaliteiten en nationalisme beschrijft Bury hoe België zich van Nederland afscheidde; in Hst. X over het stelsel van allianties en het machtsevenwicht, handelt CRAIG over de onderhandelingen der Grote Vijf te Londen betreffende de Belgische revolutie en de Belgische onafhankelijkheid. Om een sluitend overzicht te hebben over het Belgisch gebeuren zou men deze drie punten wel samen behandeld willen zien, maar men begrijpt dat om een inzicht te geven in het internationale gebeuren, het hier gehuldigde standpunt het enige goede is. Zoals in de andere reeds verschenen delen worden de koloniën en de „Far East" behandeld in functie van Europa: dit heeft wel enige zin om het standpunt der Europeanen van honderd jaar terug volledig in te leven, maar is anderzijds toch, van het standpunt van 1960 uit, een verouderde opvatting.

In dit theologisch tijdschrift moeten wij iets meer zeggen over Hst. IV: de godsdienst en de betrekkingen van Kerken en Staten. Laten wij reeds onmiddellijk aanstippen dat Norman SYKES, „honorary fellow of Emmanuel College, Cambridge, and Dean of Winchester" een uitstekend hoofdstuk heeft geschreven, waarin opvallend heel wat meer gezegd wordt over de Katholieke Kerk dan over de protestantse kerken. De bladzijden over het liberaal katholicisme ten tijde van Lamennais zijn goed afgewogen. De bladzijden over de *Oxford Movement* klinken nogal anglicaans. Het exposé over de *Syllabus* van 1864 is zeer genuanceerd; speciaal zouden wij de aandacht willen vragen voor deze woorden van Newman: „It does not come from the Pope; ... and it is not a direct act of the Pope, but comes to the bishops from Cardinal Antonelli, with the mere coincidence of time, and as a fact, each condemnation having only the weight which it had in the original papal document in which it is to be found" (blz. 92). Vele katholieken weten dit niet. De bladzijden over het Vaticaans concilie zijn objectief geschreven en een model van synthese; zijn steunen trouwens vooral op BUTLER's *The Vatican Council* en OLLIVIER's *L'Eglise et l'Etat au concile du Vatican*, de twee beste werken over het Eerste Vaticaans concilie. Samenvattend, dit boek is een model van wetenschappelijke en vlot geschreven geschiedenis. Wij betreuren de volledige afwezigheid van platen en diagrammen, en ook dat wij voor de kaarten moeten wachten tot het XIVe deel, dat uitsluitend een atlas zal zijn.

M. Dierickx

N. M. WILDIERS, *Teilhard de Chardin*, (*Classiques du XXme siècle*, 36), Paris-Bruxelles, Editions universitaires, 1960, 11 x 17, 134 blz., ing. 54 B.frs.

Dit boekje van bescheiden omvang is een meesterwerk van hoogstaande vulgarisatie, een uiterst kostbare inleiding tot de visie van Teilhard de Chardin die overal in alle milieux zulk een intens belang inboezemt. Volledig zonder ooit overladen te worden, methodisch vooruitschrijdend en vlot geschreven, is het de rijpe vrucht van het lang contact van P. Wildiers met het oeuvre van Teilhard waarvoor hij trouwens de inleiding schreef op elk der volumes.

R. Leys

Olivier A. RABUT, *Gespräch mit Teilhard de Chardin,* Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes, Uebertragung aus dem Französischen von Eva FEICHTINGER, Freiburg, Herder Verlag, 1961, 13 x 21, 238 blz., geb. DM 15.80.

In zijn *Dialogue,* nu in het Duits vertaald, neemt schrijver zich voor, één voor één de problemen te onderzoeken die onopgelost blijven bij de beroemde beschouwingen van P. Teilhard de Chardin over het ontstaan en de toekomst van de mens. Hij onderzoekt achtereenvolgens de plaats die Teilhard toekent aan de mens in de wereld, het „bewustzijn" van de dingen, de drijfkracht van het leven bij de evolutie, het punt Omega, de voleinding in het christendom, de houding van de christen tegenover de wereld. - Doorgaans vergeet men bij de lezing van Teilhard de belangrijke stelregel die de antropoloog zelf voortdurend voor ogen had, nl. dat filosofie en biologische wetenschap er methodes op na houden die fundamenteel van elkaar verschillen: de wetenschap wordt niet bewezen door filosofie, en een filosofische bezinning wordt niet verantwoord met gegevens uit de wetenschap. Dit belet niet, dat men wetenschappelijke gegevens (wanneer deze voldoende bewezen zijn in hun domein) filosofisch en theologisch kan interpreteren. Wat door deze interpretatie naar voren komt - en veel van Teilhard's geschriften komen hierop neer - zal noch wetenschap noch filosofie zijn in de strenge zin van de woorden, en zal voor lezers die bovenstaande regel vergeten het uitzicht hebben een hybried mengsel te zijn van de twee. We hebben de indruk dat P. Rabut in zijn gesprek met Teilhard deze regel ook te veel heeft vergeten, en daardoor zijn gesprekspartner niet altijd heeft begrepen zoals deze het zou wensen.

M. De Tollenaere

Dorothea FORSTNER, *Die Welt der Symbole,* Mit 124 graphischen Darstellungen von Oswald HALLER, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1960, 14 x 21.5, 671 blz., geb. S 190.

Leerlinge van Pius PARSCH heeft D. Forstner 25 jaren lang met hare medezusters gewerkt aan het opstellen van deze kleine encyclopedie van de christelijke symbolen. Na een korte inleiding, die even een platoons-christelijke fundering van het menselijke symbool oproept, volgt dan de lijst van talrijke symbolen, ingedeeld naar hunne soortgelijkheid: tekens en schrift, getallen en vormen, kosmische elementen, kleuren, stenen en metalen, planten, dieren, bijbelse gestalten, mythologische wezens, lichaamsdelen met nog allerlei resterende symbolen, als gebouwen, instrumenten, gewaden, voedingswaren en wapens. Forstner heeft met grote zorg alles verzameld, wat zij over de symbolische inhoud van deze verschillende voorwerpen en personen heeft kunnen vinden. De griekse en romeinse Oudheid, vooral Plinius en Pythagoras worden nu en dan geconsulteerd, met zeer voorzichtige aanduidingen ontnomen uit de symboliek van het Nabije en Verre Oosten. Uitvoeriger wordt de bijbelse symboliek bedacht, de allegorisaties van de Vaders en van de Middeleeuwen, de liturgie en de christelijke kunst. In dit werk werd natuurlijk heel wat bijeen gebracht. Het lijkt ons echter niet zo bruikbaar, omdat de schrijfster veel te weinig weet over de oude talen en culturen, vooral in het Oude Testament, en ook methodisch niet genoeg onderscheid maakt tussen oersymbolische en diepmenselijke archetypen en de meer literaire of vrije symboliek, die meer aan een bepaalde cultuur blijft verbonden, en die op deze wijze ook in een ander tijdsbestel aan waarde zal inboeten, en ten slotte de allegorieën en de mythologische interpretaties die nog verder verwijderd zijn van de eigenlijke symboolactiviteit. Wat de positieve kennis van de Bijbel betreft, lijken ons de interpretaties van het vijgeblad, van de duif e.a. ontoereikend, wanneer men rekening houdt met de moderne exegese. Wat ons tweede bezwaar betreft, ligt het voor de hand, dat een filosofisch en psychologisch verantwoorde methode de vele symbolen en symbolisatievormen beter had weten te ordenen, en tevens een scherper onderscheid had kunnen aanbrengen tussen belangrijke en fundamentele symbolen, bepaalde tijdgebonden symbolisaties, en ten slotte de symboolinterpretaties, als die van Cornelius a Lapide, die niet veel objectieve en algemeen-menselijke waarde hebben.

P. Fransen

ONTVANGEN BOEKEN

(LIVRES REÇUS - EINGESANDTE SCHRIFTEN - BOOKS RECEIVED)

AELRED DE RIEVAULX, *La vie de recluse, La prière pastorale,* Texte Latin, introduction, traduction et notes de CH. DUMONT O.C.S.O., *(Sources chrétiennes,* vol. 76, *Textes Monastiques d'Occident,* no VI), Paris, Editions du Cerf, 1961, 13.5 x 20.5, 224 blz., ing. 13.80 NF.

Heinrich ALBRECHT, *Ueber das Gemüt,* Stuttgart, Enke, 1961, 14 x 22, 79 blz., ing. DM 10.

AMBROISE de Milan, *Des Sacraments, Des Mystères, Explication du Symbole,* Texte établi, traduit et annoté par Dom Bernard BOTTE, (*Sources chrétiennes,* n. 25 bis), Paris, Cerf, 1961, 13 x 20, 230 blz., ing. 13,20 NF.

Saint AUGUSTIN, *Commentaire de la Première Epître de S. Jean,* Texte latin, introduction, traduction et notes par Paul AGAËSSE S.J., (*Sources chrétiennes,* No 75), Paris, Editions du Cerf, 1961, 13 x 20.5, 452 blz., ing. 18 NF.

Markus BARTH, *Was Christ's Death A Sacrifice,* (*Scottish Journal of Theology Occasional Papers,* No 9), Edinburg, Oliver and Boyd, 1961, 14 x 22, 55 blz., ing. 7/6.

Gregory BAUM O.S.A., *L'Unité chrétienne d'après la doctrine des Papes,* De Léon XIII à Pie XII, Traduit de l'anglais par André RENARD O.S.B., (*Unam sanctam,* vol. 35), Paris, Les éditions du Cerf, 1961, 14 x 23, 247 blz., ing.

The New English Bible, New Testament, Oxford University Press, and Cambridge University Press, 1961, 14.5 x 23.5, 447 blz., geb. 21/ (Price in U.K. only).

— *De Bijbel over volgen en navolgen,* Toegelicht door Dr. G. BOUWMAN S.V.D., 95 blz.,

— *De Bijbel over de wederkomst van Christus,* Toegelicht door Drs. H. de BAAR C.M., 115 blz.,

— *De Bijbel over de prediking van het Woord,* Toegelicht door Dr. J. KAHMANN C.ss.R., 106 blz., Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1961, 11 x 20, Bij intekening op tenminste 5 achtereenvolgende deeltjes 44 B.frs., los per deeltje 48 B.frs.

Robert BOSC, S. J., *La société internationale et l'église,* Sociologie et Morale des Relations internationales, (Bibliothèque de la Recherche Sociale), Paris, Spes, 1961, 14 x 23, 416 blz., ing. 24 NF.

Henri BOUILLARD, *Blondel et le Christianisme,* Paris, Editions du Seuil, 1961, 14.5 x 20.5, 287 blz., ing.

Johannes BRINKTRINE, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der Katholischen Kirche,* I, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie, Paderborn, Schöningh, 1961, 16 x 24, 423 blz., ing. DM 26, geb. DM 30.

L. H. BROCKINGTON, *A Critical Introduction to the Apocrypha,* (*Studies in Theology,* n. 61), London, Duckworth, 1961, 12.6 x 19, 170 blz., geb. 12 s. 6 d.

Walther BRUENING, *Geschichts-Philosophie der Gegenwart,* Stuttgart, Klett, 1961, 15.5 x 23, 174 blz., ing. 18,50 DM.

Bulletin de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Tome 2, Louvain, Secrétariat de la S.I.P.E.M., 1960, 16 x 24.5, 180 blz., ing. $ 2.00.

Le Christ et les Eglises, Paris-Bruxelles, Editions Univ., 1961, 14 x 21, 277 blz., 120 B.frs.

Pierre de CLORIVIÈRE, *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison,* Introduction et notes par André RAYES S.J. (*Christus,* Textes), Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 13 x 20.5, 232 blz., ing. 90 B.frs.

F. A. COCKIN, *God in Action,* A. Study in the Holy Spirit, (*Pelican Books* A 513), London, Penguin Books, 1961, 11 x 18.5, 185 blz., pocketbook 3/6.

CORNELIUS, *De mens van deze tijd is een grote leugenaar,* 1961, 16 x 20.5, 43 blz., f 2.10. Deze brochure is verkrijgbaar door storting of overschrijving van f 2.10 op gironummer 919694 van K. Dijkhuizen ten behoeve van Het Evangelisatie-Huis.

DEFENSOR de Ligugé, *Livre d'étincelles,* Tome I, chap. 1-32, Introduction, texte, traduction et notes de H. M. ROCHAIS, (*Sources chrétiennes,* n. 77), Paris, Cerf, 1961, 13 x 20, 428 blz., ing. 18 NF.

Herman DIETZFELBINGER, *Die eine Kirche und die Reformation,* München, Claudius Verlag, 1961, 13.5 x 21, 117 blz., geb. DM 6.80.

Romain van EENOO, *Een Bijdrage tot de geschiedenis der arbeidersbeweging te Brugge* (*1864-1914*), (*Interuniversitair Centrum voor Hedendaagse Geschiedenis,* Verhandelingen, IV deel), Leuven, Nauwelaerts, 1959, 13.5 x 18.5, 335 blz., ing. 200 B.frs.

Georg EICHHOLZ, *Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus,* (*Theologische Existenz heute,* Heft 88), München, Kaiser, 1961, 15 x 22,5, 45 blz., DM 2,90.

Familles anciennes, Familles nouvelles, Rapports et compte rendu de la XXXe Semaine de Missiologie, Louvain, 1960, (*Museum Lessianum* - Section missiologique, No 41), Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 15.5 x 23.5, 272 blz., ing. 160 B.frs.

M.-H. LELONG O.P., *Saint Jean parmi nous,* Le prologue, Paris, Les Editions du Cerf, 1961, 12 x 19, 324 blz., ing.

Peter LENGSFELD, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart,* Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1960, 15 x 23, 263 blz., DM 16.—.

Pierre de LOCHT, *À la mesure de son amour,* Paris, Editions universitaires, 1961, 10 x 18, 220 blz., ing. 87 B.frs.

Stanislao LYONNET S.J., *De Peccato et Redemptione,* II, *De vocabulario Redemptionis,* (*Theologia Biblica Novi Testamenti*), Romae, Pont. Instituto Biblico, 1960, 15.5 x 24, 148 blz., L. 1200 (2.—).

G. MADINIER, *Vers une philosophie réflexive,* (Être et penser 50), Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1960, 14 x 19.5, 170 blz., ing. SFr. 9.—.

André MARC, S.J., *Raison et conversion chrétienne,* (*Museum Lessianum,* Section philosophique, no 48), Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 15 x 23, 307 blz., geb. 225 B.frs.

Pasquale MAZZARELLA, *Tra Finito e Infinito,* Saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano. (*Pubblicazioni dell'Istituto di Magisterio di Catania,* serie filosofica, Saggi e monografie, N. 23), Padova, Cedam, 1961, 17 x 25, 160 blz., ing. L. 700.

De Oosterse mens, (Prof. Dr. J. J. Houben S.J., Prof. Dr. E. Lamotte, Prof. Dr. J. L. Mullie, Prof. Dr. A. Scharpé), met inleiding en nawoord door Prof. Dr. R. Dellaert, (Philosophica), [Brugge], Desclée De Brouwer, [1961], 12 x 19, 136 blz., geb. f 7,90.

Johannes MESSNER, *Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht,* (*Ruf und Antwort* 2), Wien, Herder, 1961, 14.5 x 22.5, 47 blz., ing. S 24.—, DM/Fr. 4.—.

Metaphor and Symbol, Proceedings of the Twelfth Symposium of the Colston Research Society, Edited by L. C. KNIGHTS and Basil COTTLE, London, Butterworths Scientific Publ., 1960, 19 x 25.5, 150 blz., geb. 30/.

K. H. MISKOTTE, *Ueber Karl Barths kirchliche Dogmatik,* Kleine Präludien und Phantasien, (*Theologische Existenz Heute,* Heft 89), München, Kaiser, 1961, 15 x 22.5, 64 blz.

Hanfried MÜLLER, *Von der Kirche zur Welt,* Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig, Koehler & Amelang, 1961, 13 x 20.5, 575 blz., DM 16.—.

N. MÜLLER, *Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1961, 15 x 23, 166 blz., DM 10.—.

Jesús MUÑOZ, *Psychologica philosophica,* (*Cursus philosophicus comillensis*), Santander, Editorial „Sal terrae", 1961, 15.5 x 21.5, XXIV + 437 blz., ing. Ptas. 100.

Franz MUSSNER, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu,* (*Schriften zur Katechetik,* I. Band), München, Kösel-Verlag, 1961, 11.5 x 19.5, 102 blz., ing. DM 6.50, geb. DM 8.50.

Th. OEGEMA VAN DER WAL, *De mens Descartes,* Brussel, Uitg. A. Manteau, 1960, 14.5 x 22, 314 blz., geb. f 13.50.

Thomas OHM, *Mohammedaner und Katholiken,* München, Kösel-Verlag, 1961, 11.5 x 19.5, 87 blz., ing. DM 5.80.

The Philosophy of Physics, (*St. John's University Studies,* Philosophical Series, 2), Jamaica N.Y., St. John's University Press, 1961, 15 x 23, 85 blz.

W. H. van de POL, *De oecumene,* Maaseik, Romen & Zonen, 1961, 13 x 19, 138 blz., ing. 90 B.frs.; geb. 105 B.frs.

M. PONCELET R.S.C.J., *Le Mystère du Sang et de l'Eu dans l'Evangile de Saint Jean,* Préface du R.P. Paul-Maurice de la CROIX O.C.D., (*L'Eau Vive*), Paris, Editions du Cerf, 1961, 12.5 x 16.5, 182 blz., ing.

Dr. J. J. POORTMAN, *De Grondparadox* en andere voordrachten en essays, Assen, van Gorcum & Co., 1961, 16 x 23, 366 blz., ing. f 17.50, geb. f 19.75.

Dr. L. de RAEYMAEKER, *Inleiding tot de Wijsbegeerte,* Derde herziene druk, (*Leuvense reeks Leergangen in de Wijsbegeerte*), Leuven, Nauwelaerts, 1961, 15 x 23, 336 blz., ing. 170 B.frs.

Hugo RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche,* Freiburg, Herder Verlag, 1961, 15 x 23.5, 26 blz., ing.

Mohammed RASSEM, *Gesellschaft und bildende Kunst,* Eine Studie zur Wiederherstellung des Problems, Mit 4 Abbildungen, Berlin, Walter De Gruyter and Co., 1961, 19 x 26, 78 blz., geb. DM 12.—.

Erwin REISNER, *Le Démon et son image,* Traduit de l'allemand par Jean VIRET, (*Textes et Etudes anthropologiques*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 14 x 22, 237 blz., ing. 135 B.frs.

Kurt RUDOLPH, *Die Mandäer,* II. Band, Der Kult, (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,* Neue Folge, 57. Heft), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961, 16 x 24.5, 498 blz., ing. DM 53.—, per intekening DM 47.70, beide delen DM 74.20.

J. de FRAINE S.J., *La Bible et l'origine de l'homme*, (*Museum Lessianum*, section biblique No 3), Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 13.5 x 20.5, 128 blz., geb. 96 B.frs.

Dr. J. de FRAINE S.J., *Esdras en Nehemias*, Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, (*De Boeken van het Oude Testament*, Deel V/boek II), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1961, 17 x 25, 143 blz., bij intekening 90 B.frs., losse prijs 99 B.frs.

Paul FRIEDLÄNDER, *Platon*, Bnd. III, *Die platonischen Schriften Zweite und Dritte Periode*, 2. erweiterte und verbesserte Aufl., Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, 16 x 23, VI + 534 blz., geb. DM 38.—.

Leo GABRIEL, *Mensch und Welt in der Entscheidung*, (*Ruf und Antwort* 1), Wien, Herder, 1961, 14.5 en 22.5, 136 blz., S 42.—, DM/Fr. 7.—.

George S. GLANZMAN S.J.-Joseph A. FITZMYER S.J., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, (*Woodstock Papers*, n. 5), Westminster Maryland, The Newman Press, 1961, 14 x 21.5, XX + 135 blz., $ 1.50.

Robert W. GLEASON S.J., *To Live in Christ*, Nature and Grace in the Religious Life, New York, Sheed and Ward, 1961, 14 x 21, 180 blz., geb. $ 3.00.

Ivan GOBRY, *La pauvreté du laïc*, (*L'Evangile au XXme siècle*), Paris, Editions du Cerf, 1961, 12 x 19, 240 blz., ing. 8.70 NF.

A. GODIN S.J., *Les Troubles Mentaux*, Guide à l'usage du clergé, Bruxelles, Oeuvres des Tracts, 1961, 15 x 20.5, 40 blz., ing.

Prof. Dr. J. de GRAAF en Dr. R. BAKKER, *De mondige mens tussen goed en kwaad*, Van Petrarca tot Sartre, (*De bezinning over goed en kwaad in de geschiedenis van het menselijk denken*, Geschiedenis der wijsgerige ethiek, deel 3), Utrecht, J. Bijleveld, 1961, 13 x 19.5, 176 blz., geb. f 7.90.

Jean-Claude GUY S.J., *Unité et structure logique de la „Cité de Dieu" de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1961, 16 x 25, 158 blz., 22 NF.

Bernard HALDA, *Rainer Maria Rilke*, (Coll. Classiques du XXe siècle 38), Paris, Ed. Universitaires, [1961], 11 x 17, 132 blz., ing. 54 B.frs.

Renée HAYNES, *The Hidden Springs*, An Enquiry into Extra-sensory Perception, London, Hollis & Carter, 1961, 14 x 22, 264 blz., geb. 30/.

L'Homme et son Destin, d'après les Penseurs du Moyen Age, Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain-Bruxelles 28 août — 4 septembre 1958, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1960, 17 x 25, 848 blz., ing. 81.— NF.

X. von HORNSTEIN en A. FALLER, *Gaaf geslachtsleven*, Nederlandse bewerking van L. H. CORNELISSEN, O.P. en A. C. M. LIPS; Roermond en Maaseik, Romen & Zonen, 1961, 16 x 23.5, 428 blz., ing. 215 B.fr.; geb. 240 B.fr.

IGNATIUS von Loyola, *Das geistliche Tagebuch*, Hrsg. von Adolf HAAS S.J., und Peter KNAUER S.J., Freiburg, Herder, 1961, 11.5 x 19, 317 blz., geb.

Jean ISAAC, *Aux sources de la charité fraternelle*, (*Lumière de la foi*, vol. 4), Paris, Editions du Cerf, 1961, 13 x 20.5, 120 blz., ing. 5.10 NF.

Mgr. Lorenz JAEGER, *Het Oecumenisch Concilie*, De Kerk en de Christenheid, Erfenis en toekomsttaak, (Ecclesia), Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 12.5 x 19.5, 269 blz., geb. 96 B.frs.

Charles JOURNET, *Le Mal*, Essai théologique, (*Textes et Etudes théologiques*), Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 13 x 20.5, 335 blz., ing. 195 B.frs.

E. KIRCHGÄSSNER, *Der Mensch schaut auf: Gedanken zu den Orationen der Sonn- und Feiertage*, Paderborn, Bonifacius-Verlag, ²1960, 12.5 x 19.5, 235 blz., geb. DM 8.80, ing. DM 6.90.

Ronald KNOX, *Retreat in Slow Motion*, London and New York, Sheed and Ward, 1961, 13.5 x 20.5, VII + 234 blz., geb. 16/.

Gerhard KRUEGER, *Critique et Morale chez Kant*, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, traduit par M. REGNIER, (*Bibliothèque des Archives de Philosophie*, sixième section, *Philosophie moderne*, IV vol.), Paris, Beauchesne, 1961, 14.5 x 23, 276 blz., ing. 15 NF.

Hans KUENG, *Concile et retour à l'unité*, Se rénover pour susciter l'unité (*Unam Sanctam*, 36), Paris, Cerf, 1961, 14 x 22.5, 186 blz., ing. 9,60 NF.

H. J. M. KUYER, *Het kind en zijn ouders*, (*Serie Geestelijke Volksgezondheid* 18), Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1961, 15 x 22.5, 47 blz., ing. f 1.25.

Remy C. KWANT, *Encounter*, (Duquesne Studies; Philos. Series, II), Pittsburgh/Louvain, Duquesne University/E. Nauwelaerts, 1960, 18 x 26, VIII + 86 blz., ingen. $ 2.50, geb. $ 3.25.

Kyrios, Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas, Begründet von Hans KOCH, Hrsg. von Peter MEINHOLD, Neue Folge, I. Band 1960/61, Berlin-Grünewald, Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, 1961, 15 x 23, 58 blz., ing. DM 28.— per jaar.

Werner SCHULTZ, *Kant als Philosoph des Protestantismus,* (*Theologische Forschung,* 22. Heft), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1961, 16 x 23.5, 165 blz., ing. DM 10.00.

E. L. SMELIK, *De brieven van Paulus aan Timotheus, Titus en Filemon,* De wegen der Kerk, Nijkerk, Callenbach, 1961, 15 x 23, 182 blz., geb. f 10.50 bij int. f 9.50.

Herman STENGER, *Wissenschaft und Zeugnis,* Die Ausbildung des Katholischen Seelsorgeklerus in psychologischer Sicht, (*Studia Theologiae Moralis et Pastoralis,* Edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, Tomus VII.), Salzburg, Otto Müller, 1961, 13.5 x 21, 249 + 34 Tabellen, geb. DM 24.80.

Roy A. STEWART, *Rabbinic Theology,* An Introductory Story, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1961, 14 x 22, XVI + 203 blz., geb. 21/.

Emile de STRYCKER S.J., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques,* Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte Grec et une traduction annotée, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1961, 16.5 x 24, X + 480 blz., 400 B.frs.

Het Nieuwe Testament van Onze Heer Jesus Christus, Tweede druk, Oegstgeest, Katholieke Bijbelstichting Sint-Willibrord, 1961, 12 x 19, 764 blz. + 2 kaarten, geb. f 12.90.

Hans-Joachim THILO, *Overwinning van tweespalt, Toepassing der pastorale psychologie,* Nijkerk, G. F. Callenbach, 1961, 16 x 23, 184 blz., f 12.90.

Gustave THILS, *Primauté pontificale et prérogatives episcopales,* „Potestas ordinaria" au concile du Vatican, (*Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium,* vol. 17), Louvain, Warny, 1961, 16 x 24, 103 blz.

Owen C. THOMAS, *William Temple's Philosophy of Religion,* London, S.P.C.K., 1961, 14 x 22, 178 blz. geb. 22 s. 6 d.

Christian TINDALL, *Contributions to the Statistical Study of the Codex Sinaiticus,* Edinburgh, Oliver and Boyd, 1961, 19 x 25.5, VIII + 45 blz., geb. 21/.

Joseph de TONQUÉDEC, S.J., *La critique de la connaissance,* (Les principes de la philosophie thomiste, I), 3e éd., Paris, Lethielleux, 1961, 14 x 22,5, XXX-566 blz., ing. 20 NF.

Universitätstage 1960, Veröffentlichung der Freien Universität Berlin, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, 15 x 21, 135 blz. ing. DM 1.50.

Universitätstage 1961, Marxismus-Leninismus, Geschichte und Gestalt, Berlin, De Gruyter, 1961, 14.5 x 20.5, 236 blz., ing. DM 2.

Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, 2 Bde, Mainz, Matthias Grünewald-Verlag, 1960, 17 x 24, XXIV + 492 en XII + 484 blz., je Bd. DM 32.50.

Maurice VILLAIN, *Introduction à l'oecuménisme,* (Eglise vivante), 3me édition, revue et augmentée, Tournai, Casterman, 1961, 15 x 21, 324 blz., ing. 120 B.frs.

Vita-Documentatie voor zielzorg en onderwijs, Vierde afl., *De Eucharistie als dank- en lofprijzing,* Vijfde afl., *Het gebed?,* Zesde afl., *Het lijden,* Eerste en tweede jaargang, 1960-1961, Antwerpen, Patmos Uitgeverij, 1961, 16 x 23, 40, 76 en 45 blz., per jaargang 100 B.frs., per los nummer 25 B.frs.

Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Bnd. 1 Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren, herausgegeben von Dr. Adolf Haas, Basel/Freiburg/Wien, Herder, [1960], 15 x 23, 532 blz.

N. M. WILDIERS, *Teilhard de Chardin,* (*Classiques du XXme siècle,* vol. 36), Paris-Bruxelles, Editions universitaires, 1960, 11 x 17, 134 blz., ing. 54 B.frs.

P. WINNINGER, *Langues vivantes et liturgie,* Paris, Ed. du Cerf, 1961, 12 x 18.5, 254 blz., 6.90 NF.

Maria WINOWSKA, *Frère Albert ou la Face aux outrages,* Paris, Ed. Saint-Paul, nouv. éd., 1960, 14 x 19, 317 blz.

Cardinal Stefan WYSZYNSKI, *L'esprit du travail,* Traduit du Polonais par Jerzy ADAMKIEWICZ, Préface du Cardinal LÉGER, Archévêque de Montréal, Paris, Editions du Cerf, en, Montréal, Editions du Lévrier, 1961, 13 x 19.5, 232 blz., ing. 15.00 NF.

Leopold ZEIGLER, *Dreiflügelbild,* Gottfried Keller, Heinrich Pestalozzi, Adalbert Stifter, 1961, 12 x 19.5, 204 blz., geb.

P. HOENEN ALS FILOSOOF

Op bijna 81-jarige leeftijd overleed te Rome op 30 september 1961 Dr. P. HOENEN, oud-hoogleraar aan de Gregoriaanse Universiteit aldaar. Ontegenzeglijk is met hem van ons heengegaan een denker van uitzonderlijk formaat, die daarenboven de gave bezat zijn wijsgerige overdenkingen in een bij uitstek heldere stijl uit te drukken. Voor *Bijdragen* was hij een trouwe medewerker, tal van belangrijke publicaties verschenen in dit tijdschrift. Een dubbele reden om zijn filosofisch oeuvre in een kort overzicht saam te vatten.

Pater HOENEN werd 28 oktober 1880 te Maastricht geboren. Na aldaar het gymnasium te hebben doorlopen, trad hij in 1898 in het noviciaat te Mariëndaal in de Sociëteit van Jezus. Na de filosofie in het Berchmans-college te Oudenbosch te hebben voleind, deed hij zijn studie in de natuurwetenschap aan de universiteit te Leiden. Hij promoveerde aldaar in 1912 met het proefschrift: *Theorie der thermodynamische functies voor mengsels met reagerende componenten en hare toepassingen in de phasenleer* [1]).

Reeds in deze eerste wetenschappelijke arbeid en in meerdere publicaties daaropvolgend over het zelfde onderwerp openbaart zich een hem kenmerkende trek die in zijn filosofische werken nog meer op de voorgrond zou komen: het betreden van nieuwe en oorspronkelijke wegen in het behandelen en uitbreiden van sinds lang gevestigde theorieën.

In de fasenleer werden tot dan toe de thermodynamische functies enkel op mengsels in evenwicht toegepast; HOENEN was de eerste die deze ook voor mengsels die niet in evenwicht zijn, uitwerkte.

Na zijn theologische studies in Maastricht onderwees hij van 1916 tot 1920 op het gymnasium te Katwijk, daarna was hij vier jaar lang professor in de cosmologie op het college te Oudenbosch, alwaar hij de laatste drie jaar tevens de taak van rector vervulde. Dan werd hij naar de Gregoriaanse Universiteit geroepen als hoogleraar in de cosmologie en de filosofie der wetenschappen, welke functie hij meer dan 30 jaren uitoefende.

Door zijn bezielde en bezielende voordracht, maar meer nog door zijn frisse en volstrekt nieuwe aanpak der cosmologische problemen was hij weldra aldaar de meest gevierde en bekende hoogleraar. Zijn handboek *Cosmologia*, voor het eerst verschenen in 1931, (de 5e herziene en uitgebreide druk zag het licht in 1954) [2]), verschafte hem een mondiale bekendheid. Het is inderdaad een cosmologie van grootse allure. Overal ontmoet men de behandeling van nieuwe, noëtische, mathematische en cosmologische vraagstukken, en ook aloude problemen verschijnen hier in een wijd perspectief,

---

1) Nijmegen, L. C. G. Malmberg, 1912.

2) Romae, Apud aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae.

in een geheel nieuwe belichting. Het werd dan ook alom bekend, en in verscheidene talen overgezet, zodat het nauwelijks nodig schijnt zijn inhoud hier meer uitvoerig uiteen te zetten. Stippen we daarom slechts enkele hoofdlijnen aan. Overal in het werk ontmoeten we voor de oplossing der problemen nieuwe, kenkritisch gefundeerde beginselen die hem op het nog altijd doornenvolle pad der natuurfilosofie een gids zullen zijn.

Voornamelijk de confrontering met de recente gegevens der fysica werkte opzienbarend, waartoe zijn degelijke mathematische en natuurwetenschappelijke vorming hem in staat stelde. Krachtig neemt hij stelling tegen de mening als zouden de door de fysici gevonden resultaten, en met name hun explicatieve theorieën, voor de natuurfilosoof een quantité négligeable zijn en aan de hand van het geschiedkundig verloop laat hij de wordingsgeschiedenis en de funeste gevolgen van de tegenovergestelde opvatting zien. Maar geenszins is hij van plan deze theorieën, al zijn ze goed gefundeerd, zonder meer te aanvaarden, want bijna altijd zijn er elementen in die ter afleiding van de daarmee gevonden nieuwe feiten overbodig zijn, temeer daar vele der moderne theorieën expliciet, of tenminste impliciet steunen op mechanistische grondslag. De methode der „eliminatie der overbodige elementen", in den brede uitgewerkt, dient ertoe om deze overbodige elementen te verwijderen en zo ontstaat een *zuiver* wetenschappelijke theorie die moet dienen om de algemene beginselen der metafysiek te specificeren. Want juist in de specificatie van de *laatste* oorzaken (die op het kenniveau der metafysiek liggen) door de *naaste* oorzaken der natuurwetenschap, ziet hij de eigenlijke en nog zeer bewerkelijke taak van de cosmoloog.

Nog een ander belangrijk punt dat we hier willen noemen, is het uitvoerig bewijs, dat ook de kwaliteiten voor een mathematische behandeling toegankelijk zijn, en hij toont aan dat deze behandeling geheel volgens de geest en de bedoeling van ST.-THOMAS is. Vermelden we ook nog even de beroemde notae op het einde van de *Cosmologia*, ware kabinetstukjes die met bondige klaarheid in de tekst kort vermelde recente problemen uit de fysica, onder wijsgerige belichting behandelen. Ze maken de woorden waar van „de grote Lorentz", zoals hij zijn oud-leermeester van Leiden placht te noemen: „In deze problemen moeten we bij de filosofen om inlichtingen vragen, maar dan ook van hen eisen dat zij zich op de hoogte stellen van onze theorieën".

In 1931 hield hij voor de „Onuitsprekelijke", thans korter het Thijmgenootschap genoemd, zijn bekende voordracht *De heropbouw der Thomistische Natuurphilosophie* [3]), waarin hij deze beginselen voor een breder publiek uiteenzette. In 1938 verscheen van zijn hand de *Philosophie der anorganische natuur* [4]), die de cosmologische problemen ten gerieve van de beoefenaren der natuurwetenschappen op een minder schoolse maar even indringende wijze behandelt. Welk een succes dit werk had blijkt wel hieruit, dat reeds in 1940 een tweede herziene druk verscheen, in 1947 gevolgd door een derde editie.

---

3) 's Gravenhage, Ten Hagens' drukkerij en Uitgevers-Mij. N.V., 1931.
4) *Philosophische Bibliotheek*, Nijmegen, N.V. Dekker en v.d. Vegt.

Van welke invloed genoemde voordracht en dit werk op de beoefening der natuurfilosofie hier te lande was zegt ons een onverdachte getuige Prof. H. L. VAN BREDA: „Le véritable fondateur de la remarquable école néerlandaise d'inspiration scholastique, qui s'occupe de la philosophie de la nature est (pourtant) le Père Jésuite P. HOENEN ... L'influence de ce vigoureux penseur sur les jeunes penseurs catholiques hollandais qui s'occupent de la philosophie de la nature peut difficilement être surestimée" [5]).

Talrijk ook waren zijn vele belangrijke artikelen over cosmologische vraagstukken in de *Acta Pont. Academiae S. Thomae, Gregorianum, Bijdragen, Studiën,* e.a.

Bij het onderzoek van deze natuur-filosofische en aanverwante vraagstukken, kon het niet anders of hij stootte vaak op kennistheoretische problemen. Hij had, zoals hijzelf verklaart, de gelukkige gedachte voortdurend en systematisch ook bij THOMAS aan te kloppen. Als vrucht van dit systematisch onderzoek van, en een vertrouwde omgang van lange jaren met THOMAS' leer daaromtrent, verscheen in 1946 in de *Analecta Gregoriana* een samenvatting en een verdere completering van een reeks artikelen in *Bijdragen* [6]) verschenen over de oordeelstheorie van THOMAS, onder de titel: *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin.*

Dat deze studie in de filosofische wereld de aandacht trok, blijkt wel uit het feit dat in 1953 een tweede herziene en vermeerderde druk nodig was, die de auteur met deze karakteristieke woorden inleidt: „Cet ouvrage n'était pas de ceux qui comptent sur une seconde édition ... Pourtant la première édition est épuisée, on nous demande une seconde". Ook een Engelse vertaling verscheen onder de titel: *Reality and judgment according to St. Thomas* [7]).

Een heldere korte samenvatting van dit onderzoek naar ST.-THOMAS' kenleer gaf hij in 1943 in een voordracht voor het Thijmgenootschap onder de significante titel: *Reconstructie van de Thomistische kritiek der menselijke kennis* [8]). Wij mogen ons hier tot de volgende, korte maar naar wij menen voldoende karakterisering van dit werk beperken. Wat ons vooreerst bij het bestuderen daarvan dadelijk treft, is het prodigieuse aantal teksten die hij voor ieder onderdeel van deze reconstructie uit het gehele oeuvre van ST.-THOMAS weet aan te halen.

Dit werk echter is niet alleen een reconstructie van THOMAS' kenleer, het is ook een rehabilitatie tegen een misvatting die vrijwel algemeen buiten maar ook binnen de school van de Aquiner heerst, en die inhoudt, dat hij geen, of althans geen ook maar enigszins ontwikkelde kennisleer heeft gehad. Nog in velerlei nuances van waardering kan men deze misvatting beluisteren: hij heeft onkritisch vertrouwen in ons kenvermogen, hij is een

---

5) *La Philosophie de la nature aux Pays-Bas,* in *Rev. Phil. de Louvain,* 51 (1953) 297v.

6) 2 (1939) 166-197; 3 (1940) 73-110, 265-330; 4 (1941) 28-78, 299-341; 5 (1942) 79-150.

7) Chicago, Henry Regnery Company, 1952.

8) *Annalen van het Thijmgenootschap,* 37 (1949) 30-50.

naïef realist, hij is een optimist die met middeleeuwse trouwhartigheid te werk gaat, ofwel: hij heeft wel principes waaruit wij een theorie kunnen afleiden, maar zelf heeft hij die theorie niet. Nu is het waar, en hierin heeft genoemde misvatting wel grotendeels haar grond, dat THOMAS geen werk geschreven heeft dat „kennisleer" als een samenhangend systeem beschrijft. Maar bij een nauwkeurig onderzoek van zijn oordeelstheorie die over zijn gehele werk verspreid ligt, blijkt dat het uit de talrijke elementen daar te vinden mogelijk is een zeer consequent samenhangende kennistheorie op te stellen niet alleen, maar dat THOMAS zelf het geheel klaar voor de geest had.

Genoemde kennistheorie bevat dan de volgende elementen. Evenals ARISTOTELES ziet ST.-THOMAS de oorsprong van al onze kennis in de zintuigelijke waarneming. Maar de *oordelen* over onze waarnemingen zijn niet de eerste. Aan ieder oordeel gaat nl. een reflectie vooraf over een verstandelijke voorstelling, en het recht van affirmatie van het oordeel (de intelligibiliteit) wordt ontdekt in deze reflectie. Maar deze reflecties volgen elkander op volgens een zekere orde. De eerste van deze aldus gerechtvaardigde oordelen bevestigen eenvoudige mathematische relaties, b.v. tussen uitgebreidheid en deelbaarheid. Daarna komen door een nieuwe reflectie daarop oordelen tot stand over het verstand zelf en zijn relatie tot het zijn als zodanig, oordelen over de logica, over de actualiteit van onze eigen handelingen, en tenslotte over de natuur en de waarnemingen van onze zintuigen. Het kenmerkende van deze oordeelstheorie kan men aldus aangeven: steeds ontdekken we in het concrete, spontaan en intuïtief, het abstracte, en altijd is datgene wat ieder oordeel rechtvaardigt het element van intelligibiliteit dat zich aan ons openbaart in de abstractie.

Deze theorie en misschien deze alleen geeft iedere mens, ook de geleerde bij het beoefenen van zijn vakwetenschap aanspraak op gefundeerde zekerheid vóór alle filosofie. Want het is niet zó dat THOMAS voor ons nieuwe inzichten heeft uitgedacht zodat we zouden moeten zeggen „nu eerst zie ik dat mijn oordelen gerechtvaardigd zijn", hij deed niets anders als, maar op geniale wijze, analyseren, scherp stellen, ordenen en helder formuleren de inzichten die in ieder mens ook zonder enige filosofische vooropleiding bij het oordelen impliciet aanwezig zijn. Aan deze natuurlijke inzichten ontleent de mens, en hij is zich ervan bewust, het recht in zijn oordeel te zeggen: zó is het in de werkelijkheid.

Ook de logica mocht zich verheugen in de aandacht van deze bij uitstek streng logische denker. Reeds in verscheidene tijdschriftartikelen had hij gelegenheid gevonden verschillende logische problemen te behandelen. Toen hij bij het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog in Nijmegen werd teruggehouden, zette hij er zich toe, door een meer diepgaande studie de structuur van het categorisch syllogisme, in de meest brede zin van het woord, in een volledig stelsel te ontwikkelen. Als vrucht van deze arbeid verscheen wederom in de *Analecta Gregoriana*, Vol. XLIII, 1947, een boekwerk getiteld: *Recherches de logique formelle*, met de ondertitel: *La structure du système des syllogismes et des sorites, La logique des notions „au moins" et „tout*

au plus", voorafgegaan door de publicatie van het eerste gedeelte in *Bijdragen*[9]).

Dit werk is daarom van zulk een merkwaardig belang omdat het op overtuigende wijze aantoont welk een mogelijkheden voor een verdere ontwikkeling er nog liggen op het terrein der klassieke logica. Het onderzoek immers houdt zich ondanks een meer uitgebouwd symbolisme dan tot nu toe in de syllogistiek gebruikelijk was, geheel binnen de grenzen der scholastieke formele logica. Het gebruikt in tegenstelling met de logistiek niet de aan deze eigen formalistische methode, maar volgt in alles wat MEYERSON zo karakteristiek noemde *Le cheminement de la pensée*, zodat het een schematisering genoemd mag worden van onze natuurlijke „inhaltliche" denkwijze. Dat brengt met zich mede dat de ontwikkelingen hier en daar een ietwat meer gecompliceerd karakter vertonen. Waarschijnlijk daarom heeft deze interessante studie, althans bij de scholastieke logici niet die aandacht getrokken, die ze ongetwijfeld ten volle verdient. We willen daarom tenminste enige resultaten ervan meer in het bijzonder vermelden. Vooreerst geeft HOENEN een *volledig* en overzichtelijk systeem van alle mogelijke ternaire illaties. Datzelfde verricht hij daarna ook voor de vier- en meervoudige illaties, de sorites, waarvan de klassieke logica tot nu toe slechts enkele specimina had behandeld. Het uitgangspunt van deze studie is het feit, dat er een nauw verband tussen zekere groepen van de klassieke syllogismen bestaat dat ook aan de middeleeuwse logici niet geheel was ontgaan. Zulke groepen hebben een gemeenschappelijke wortel, een *matrix,* waaruit ze stelselmatig kunnen worden afgeleid. Eerst deze matrices, 8 in getal, veroorloven de inwendige structuur van het stelsel der klassieke syllogismen te ontvouwen en enige tot nu toe bestaande leemtes ervan aan te vullen. Een verder resultaat daarvan is de oplossing van de eeuwenlange controverse omtrent het karakter van de vierde figuur. Er blijkt nl. dat de syllogismen van de vierde figuur resulteren uit twee matrices die een wezenlijk andere opbouw hebben als die van de zes matrices waaruit de drie andere figuren resulteren. Ze moeten dus als een afzonderlijke figuur tegenover de drie andere saam genomen worden beschouwd.

De bovengenoemde aanvulling van het klassieke systeem brengt een ander opmerkelijk resultaat met zich mede: het invoeren van het begrip „minstens" en „hoogstens" welker toepassing HOENEN in staat stellen de groepen der onvolmaakte syllogismen: *Darapti, Felapton,* en *Baralipton* zo in hun conclusie te versterken dat ze „volmaakte" syllogismen worden, wier conclusie noch te zwak noch te sterk is voor de gegeven praemissen.

Ook voor zulke volmaakte syllogismen, tot dan toe onbekend in de klassiek syllogistiek, stelt hij dan de matrices op. Om hierin te slagen moet hij rekening houden met de extensie van de termen der syllogismen en hun domeinen. Het onderzoek van deze *extensie-logica* toont aan dat men, zoals reeds boven vermeld, een universeel stelsel van alle mogelijke ternaire illaties

---

9) 7 (1946) 200-229. Dit gedeelte verscheen ook in *Gregorianum,* 28 (1947) 7-54, onder de titel: *La structure du système des syllogismes classiques.*

kan construeren. Het klassieke systeem is daaruit als „grensgeval" gemakkelijk af te leiden.

Maar ook resulteren daaruit „extravagante" matrices en syllogismen, die, al bevatten ze niet de begrippen „minstens" en „hoogstens", toch niet tot het klassieke systeem behoren wat b.v. daaruit blijkt dat, rekening houdend met de extensie der termen, sommige regels der klassieke syllogistiek hun geldigheid verliezen, b.v. de regel die inhoudt dat uit twee negatieve praemissen geen conclusie kan volgen. Dezelfde methode der matrices toepassend op de vier- en meervoudige illaties ontwikkelt hij het volledig systeem der sorites, dat wederom *1.* de sorites met de klassieke algemene en particuliere proposities bevat, *2.* die met proposities „minstens" en „hoogstens", en *3.* de „extravagante" voor wie wederom de klassieke regels niet in alle gevallen gelden. Uit deze bijzonder originele studie mag HOENEN terecht besluiten dat ook het symbolisme der klassieke logica geschikt is om ermee een rijkdom van nieuwe logische resultaten te ontdekken.

De uitkomsten verkregen op een vierde arbeidsveld der wijsbegeerte behandelt een boekwerk dat HOENEN onder de titel *De noetica geometriae origine theoriae cognitionis* in 1954 als deel LVIII in de *Analecta Gregoriana* deed verschijnen. Ook hieraan ging een lange tijd van voorbereiding vooraf. Reeds in de eerste editie der *Cosmologia* vinden we sommige van deze kwesties samenhangend met de natuurfilosofische en kentheoretische problemen min of meer uitgewerkt. Meer onmiddellijk werd het voorafgegaan door een reeks artikelen in het *Gregorianum* die later een onderdeel zouden vormen van het nog veel meer uitgebreide boekwerk [10]). Op dit gebied verricht HOENEN pionierswerk want hij betreedt een terrein van onze kennis dat nagenoeg niet behandeld wordt door de moderne Scholastiek en dat daarentegen door de axiomatici d.w.z. de mathematici die zich bezig houden met het onderzoek naar de grondslagen van hun wetenschap, intensief wordt bewerkt. Maar niet alleen is het pionierswerk, het bevat reeds een bijna volledige behandeling van de axiomatiek op scholastieke grondslag. Geen ander werk van HOENEN getuigt o.i. zo duidelijk van zijn originaliteit en uitzonderlijke scherpzinnigheid.

We zullen trachten althans een eerste indruk te geven. van dit ook voor de algemene kennisleer belangrijke onderzoek.

Een van de grote problemen der moderne axiomatici bestaat in de vraag of de axiomen der geometrie uit de zintuiglijke waarneming van de uitgebreidheid zijn af te leiden. Verreweg de meesten menen dat de zintuiglijke gegevens van de geometrische objecten, daar ze altijd onnauwkeurig zijn en slechts feitelijkheden constateren, geen waarborg kunnen geven voor de noodzakelijkheid en exactheid van de axiomen en dus ook van de daarop opgebouwde geometrie. Ze zijn ertoe gekomen de axioma's op te vatten als zuiver willekeurige afspraken, onafhankelijk van de zintuiglijke gegevens.

HOENEN erkent de vele kostbare resultaten die deze axiomatica opgeleverd heeft, ook voor de algemene kennistheorie, maar kan zich om tal van

[10]) 19 (1938), 20 (1939), 24 (1943), 30 (1949).

doorslaande door hem aangegeven gronden niet verenigen, noch met het uitgangspunt, noch ook met de eis, die er consequent uit volgt, dat in de verdere deducties ook geen gebruik van de zinnelijke data toelaatbaar is. Gebruikmakend van de kenleer van ST.-THOMAS die hij, zoals we zagen, reconstrueerde, kan hij aantonen hoe wij onze geometrische (en meer algemeen onze mathematische) inzichten aflezen uit de zintuiglijke aanschouwing door middel van een intuïtieve formele abstractie. Zo komen we niet alleen tot de noodzakelijkheid maar ook tot de absolute exactheid der axiomen en der daarop opgebouwde mathematische stellingen. Een voorbeeld van deze door ons reeds boven genoemde intuïtieve abstractie door HOENEN zelf uitgewerkt, dat tegelijkertijd een specimen is van zijn heldere betoogtrant, moge dit verduidelijken. Zij b.v. gegeven een op grijs papier met rode inkt getrokken lijn, waarop een punt van andere kleur is gemarkeerd. Uit dit concrete voorbeeld leest de menselijke geest met volle zekerheid af het oordeel: „een lijn is deelbaar". Schijnbaar zegt men in dit oordeel minder dan men met zijn zintuigen waarneemt, in werkelijkheid echter oneindig veel meer. Het gedeeld-zijn van deze concrete lijn is een contingent feit zonder belang. Maar dat de lijn, d.w.z. een uitgebreidheid deelbaar is, is geen onbeduidend gegeven, want we spreken daarmede uit een noodzakelijke relatie tussen een lijn (dus ook een extensie) en de deelbaarheid. Hoe komt dat oordeel tot stand? We zien in, dat geen enkel van de beschreven hoedanigheden van deze lijn zoals rode kleur, grijs papier, enz. van betekenis is voor de deelbaarheid. Deze volgt enkel uit dit ene, dat ze uitgebreid is. Dit dubbel inzicht, *1.* dat de relatie tussen het praedicaat „deelbaar" en de uitgebreidheid noodzakelijk is, en *2.* dat alle andere omstandigheden ten opzichte daarvan irrevelant zijn, is vanzelf in onze geest aanwezig, zonder dat we het expliciet in ons oordeel uitspreken. Eerst een filosofische reflectie brengt dit tot een expliciete kennis en toch zegt ook de niet-filosoof: „een lijn is deelbaar" *met* en *om* dit inzicht dat impliciet in zijn intellect aanwezig is. Deze formele abstractie — formeel omdat ze ons in een concreet object het formele element (de forma) waaruit de deelbaarheid volgt doet kennen — is dus niet het resultaat van het vergelijken van verscheidene gevallen waarin de andere omstandigheden verwisseld worden, ze is vanzelf in onze geest aanwezig, omdat deze klaarblijkelijk, en dit is een simpele constatering, in dit geval de noodzakelijke samenhang tussen deelbaarheid en extensie ziet, en van deze alleen, tussen alle andere gegevens die hij tegelijkertijd waarneemt.

Zo wijst HOENEN de weg waarlangs wij uit zintuiglijke gegevens tot noodzakelijke geometrische oordelen komen. Ook andere noodzakelijke eigenschappen van het extensum, met name dat het is het beginsel van herhaalbaarheid, leren wij langs deze weg kennen. Uit de twee eigenschappen, deelbaarheid en herhaalbaarheid, komen wij, wederom door een onze zintuiglijke waarneming begeleidend inzicht, tot de kennis van het bestaan van exacte geometrische objecten, zoals b.v. de rechte lijn, congruente figuren, enz. Dan rest nog een lange weg voor het funderen van de verschillende geometrische axiomen. Vermelden we slechts dat HOENEN zich met een be-

wonderenswaardige omzichtigheid op dit lastige terrein voortbeweegt, een terrein waarop de minder voorzichtige zich van alle kanten door vicieuze cirkels bedreigd ziet.

Door deze behandeling blijkt dan tevens dat de definitieve fundering van de geometrische en mathematische grondslagen geen mathematische maar een filosofische aangelegenheid is. Het is geen wonder dat deze publicaties ook de bijzondere belangstelling trokken van de axiomatici. Als voorbeeld daarvan vermelden we het artikel van de Utrechtse hoogleraar H. FREUDENTHAL in het *Gregorianum* [11]), waarin hij in even elegant als hoffelijk latijn de opvattingen van HOENEN bespreekt, met vele zijn instemming betuigt, tegen andere bezwaren uit. Belangrijk voor een nog dieper indringend inzicht in deze kwesties is het even waarderend als verhelderend antwoord van HOENEN in dezelfde jaargang van dit tijdschrift [12]).

Met dit boek stelde HOENEN zich echter niet enkel de taak deze op THOMAS' kenleer steunende opvatting over de geometrische axiomen, en over het algemeen de axiomatica te verdedigen. De titel van het werk „De noetica geometriae *origine* theoriae cognitionis" zegt nog meer. Hij noemt de „noetica geometriae" de oorsprong van de algemene kennistheorie. Ook hierin volgt hij de leer van de Aquiner wanneer deze zegt: „Omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium; horum autem cognitio ex sensu oritur. Ergo scientia nostra ex sensu oritur" [13]). En in het laatste hoofdstuk van dit werk ontvouwt hij ons tot in bijzonderheden de inhoud en de juiste betekenis van deze leer.

Talrijke artikelen bleven in dit korte overzicht onbesproken; hetgeen wij behandelden moge de betekenis van deze markante denker hebben aangetoond. De ruimte ons hier toegestaan laat ook niet toe om hier de invloed te schetsen die zijn publicaties direct of zijdelings hebben uitgeoefend op de volgelingen van de Aquiner. Als symptoom daarvan willen we slechts het feit releveren, dat de Nijmeegse Universiteit ter gelegenheid van haar 25-jarig jubileum hem tot eredoctor promoveerde.

Tenslotte menen we de filosofische arbeid van HOENEN aldus in het kort te kunnen samenvatten. Op de eerste plaats vertoont ze een sterke eenheid door de als het ware organische ontwikkeling van zijn denken. Van al zijn opeenvolgende werken liggen reeds de kiemen in zijn *Cosmologia*. Ze zijn er een consequente ontvouwing van. Voor alles echter wordt zijn denken gedragen door een hoge achting en liefde voor de menselijke geest. „Intellectum valde ama" zeide reeds de H. AUGUSTINUS. Dat is ook het devies van HOENEN, en daarom wilde hij in alles de eer en de rechten handhaven van het menselijk intellect, die kostbare gave Gods, waardoor de mens een beeld van God is.

Nijmegen, 8 oktober 1961

E. HUFFER, S.J.

---

[11]) *De fontibus geometriae in intuitione et abstractione quaerendis*, 32 (1951) 425-433.

[12]) *De noetica geometriae responsum ad animadversiones Clmi. H. Freudenthal*, ibid. 434-452.

[13]) *De Ver*. Qu. 10, art. 6 „sed contra" 2.

DE ONTWIKKELING
VAN HET CHRISTOLOGISCH DOGMA

VAN DE BIJBEL TOT DE GROTE CONCILIES *)

Op het titelfeest van een Bolognees klooster, waar zijn zuster abdis was, celebreerde Paus Benedictus XIV de pontificale Hoogmis. De nonnen hadden hun mooiste mis ingestudeerd, en in het Credo werden de woorden „geboren, niet gemaakt" in eindeloze variaties herhaald. Geïrriteerd door het gekweel wendt de paus zich midden onder de zang om en zingt met zware stem: „geboren of gemaakt, de vrede des Heren zij altijd met u". Dan begint hij de offerande. Deze anekdote vertelde de kerkhistoricus Döllinger aan de protestantse theoloog A. Ritschl, die verrukt was over deze uiting van pauselijk relativisme [1]).

Bij het horen van de grote christologische dogma's kan ons de neiging tot een zeker relativisme bekruipen. De kernformules zijn overbekend:

Concilie van Nicea (325):

> „Wij geloven... in de éne Heer Jezus Christus, de Zoon van God, als enige zoon geboren uit de Vader, dat wil zeggen uit het wezen van de Vader, God uit God, licht uit licht, ware God uit ware God, geboren en niet gemaakt, van één natuur met de Vader, door wie alles gemaakt is... Hij is om ons mensen neergedaald en vlees en mens geworden, heeft geleden en is op de derde dag verrezen" (Dz 54).

Concilie van Constantinopel (381) veroordeelt Apollinaris; de liturgische Geloofsbelijdenis, die wij in het Credo gebruiken, is in de omgeving van dit Concilie ontstaan.

Concilie van Efese (431) veroordeelt Nestorius en zijn stelling, dat Maria niet eigenlijk Moeder Gods, maar alleen Moeder van Christus is, als strijdig met de leer van Nicea. Dit Concilie promulgeert geen nieuwe dogmatische formule, maar hecht zijn hoogste goedkeuring aan de tweede brief van Cyrillus aan Nestorius [2]), waarin het geloof van Nicea aldus werd uiteengezet:

---

*) Op verzoek van de redactie van dit Tijdschrift publiceren wij hier een synthetisch overzicht over de ontwikkeling van het Christologisch dogma, dat werd geschreven in het kader van een schriftelijke cursus over de Christologie, samengesteld door het Nederlands Schriftelijk Studiecentrum. Deze dogmahistorische lessen werden voorafgegaan door studies over de Christologie van het Nieuwe Testament, en gevolgd door een behandeling van de scholastieke Christologie en Verlossingsleer. De lessen werden onveranderd afgedrukt, wat bepaalde leemten verklaart, vooral in de bijbelse fundering van onze studie.

1) A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München, 1955, p. 7.

2) A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa*, in: *Kirche und Ueberlieferung* (Festschrift J. R. Geiselmann), Freiburg 1960, p. 160-164.

„Wij zeggen niet, dat de natuur van het Woord door verandering vlees werd, of dat het in de hele mens werd veranderd, die uit ziel en lichaam bestaat. Maar dat het Woord mens werd door het vlees, dat door de redelijke ziel bezield wordt, met zich te verenigen... En dat de naturen verschillend zijn, die tot deze ware eenheid verenigd worden. En dat één Christus en Zoon uit beide naturen is, niet alsof het verschil der naturen door de vereniging is weggenomen, maar de naturen van godheid en mensheid maken voor ons de éne Heer en Christus en Zoon uit door hun onuitsprekelijk samengaan... Het is niet zo, dat eerst een gewone mens uit de heilige Maagd werd geboren, en dat vervolgens het Woord op hem neerdaalde; maar het Woord heeft van de moederschoot af zich verenigd (met de mensheid), en heeft een vleselijke geboorte ondergaan... Zo wagen (de heilige vaders) het, de heilige Maagd moeder Gods te noemen" (Denz. 111a).

Concilie van Chalcedon (451):

„In navolging van de heilige vaders belijden wij, dat onze Heer Jezus Christus één en dezelfde Zoon is..., dezelfde volmaakt in zijn godheid, en dezelfde volmaakt in zijn mensheid: waarlijk God en dezelfde waarlijk mens uit een redelijke ziel en een lichaam; van één natuur met de Vader naar de godheid, en dezelfde van één natuur met ons naar de mensheid... (Wij belijden) één en dezelfde Christus, Zoon, Heer, Eengeborene, in twee naturen, onvermengd, onveranderlijk, ondeelbaar en onafscheidelijk. Het verschil der naturen wordt door de vereniging niet weggenomen, maar de eigenheid van iedere natuur wordt bewaard, en zij gaan samen in één persoon en één zelfstandigheid" (Denz. 148).

Tweede Concilie van Constantinopel (553) herhaalt zeer uitvoerig de definitie van Chalcedon (Denz. 213-228).

Derde Concilie van Constantinopel (689) herhaalt opnieuw de definitie van Chalcedon, maar voegt daaraan uitspraken toe over de twee willen en de twee werkingen in Christus:

Wij belijden „twee natuurlijke willen in Hem, en twee natuurlijke werkingen, onafscheidelijk, onveranderlijk, ondeelbaar en onvermengd... Niet alsof zij met elkaar in strijd zouden zijn, zoals de ketters beweren, maar zijn menselijke wil volgt en onderwerpt zich aan zijn goddelijke en almachtige wil..." (Denz. 291; vgl. 292).

Hoe eerbiedwaardig ook, deze formules wekken vaak een soort onbehagen, vooral omdat daarvan alleen het rekenkundig schema ons vertrouwd is: één persoon in twee naturen. Welke vrucht kan dit dogma dragen voor onze geloofsbelevenis, voor onze persoonlijke verhouding tot Christus en onze christelijke existentie? Toch moeten zij juist daar vruchtbaar zijn, want in die woorden heeft de Kerk eens voor altijd haar geloof uitgedrukt in haar Heiland en haar heil. Zij mogen dus geen dode letter zijn, maar levende en levenschenkende geest.

Om die geest te hervinden, kan de geschiedenis ons helpen. Dan blijken deze nuchtere woorden moeizaam veroverd te zijn in een harde worsteling van de grootste en heiligste denkers der Christenheid, die daarin hun geloofsinzicht en Christus-beleving kristal-klaar neerlegden. Toch stelt die geschiedenis gemakkelijk teleur. Zij is zo vol van misverstanden, van haar- en woord-kloverijen, van conflicten tussen wijsgerige houdingen, dat onze bevreemding stijgt over het belang dat die heiligen en dat de Kerk zelf aan deze formules hebben gehecht. Juist in de laatste jaren zijn nieuwe feiten aan de dag getreden, die deze geschiedenis nog verwarder maken. Het zal

dus zaak zijn, de grote krachtlijnen bloot te leggen, die deze geschiedenis beheersen.

GRILLMEIER, gevolgd door KELLY [3]), heeft als krachtlijn het conflict getekend tussen de twee denkschema's van Woord-Vlees en God-Mens. Inderdaad heeft dit conflict grote betekenis gehad, maar de eigenlijke grond moet dieper liggen dan in de tegenstelling tussen platoons en aristotelisch denken, nl. in de kern zelf van wat Jezus voor ons is. Indien wij erin slagen, met een minimum aan historische details te doen zien, hoe deze geschiedenis wordt beheerst door de visie op het verlossingswerk, zal misschien blijken, hoe de christologische definities werkelijk het verlossende woord waren omtrent de Zoon Gods die ons verlost.

Zoals GRILLMEIER in een andere studie terecht opmerkt, ligt de grootheid en de zalving van het patristische denken in het feit, dat de hoogste dogmatische speculatie bij hen wordt gevoed door heilsleer, en de heilsleer door dogmatisch inzicht [4]): zij zijn niet enkel en zelfs niet allereerst theologische specialisten, maar bisschoppen, dus zielzorgers en zielenherders. Maar men heeft nog nauwelijks gepoogd, om de geschiedenis der Christologie te doorlichten vanuit de visie op het Heilswerk. Dit willen wij in het volgende proberen. Als overheersende motieven menen wij twee grondvisies op het geheim van de Verlosser te kunnen aangeven: Jezus is de Mens die Gods Zoon is, of het Woord dat in een mensengestalte de Vader openbaart.

I. DE FUNDAMENTELE VISIES TOT 250

Reeds de apostolische verkondiging benadert het mysterie van Jezus' persoon en werk langs verschillende wegen. In de synoptische en paulijnse prediking is Jezus allereerst de Messias en de Dienaar Gods, de Mens, die door God in het mensengeslacht verwekt wordt, die alle gerechtigheid vervult en gehoorzaam wordt tot de dood, en die door God wordt gesteld tot Heer. De nadruk ligt op het menselijk leven en handelen des Heren, niet op zijn praeëxistent en transcendent zoonschap. Bij Johannes daarentegen is Jezus het eeuwige Woord en de eeuwige Zoon des Vaders, die vlees wordt en onder ons verschijnt, en in wie zich de Vader openbaart. Johannes' voor-

---

[3]) A. GRILLMEIER S.J.-H. BACHT S.J., *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart,* Würzburg 1951-1954. vooral in de eerste bijdrage daarin: A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* I, p. 5-202; GRILLMEIER sluit het verband tussen christologie en verlossingsleer van zijn onderzoek uit, met het gevolg dat zijn voortreffelijke studie vooral op de formele aspecten der christologie gespitst is.

Sterk van GRILLMEIER afhankelijk is het uitstekende overzicht in: J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines,* London 1958.

Een rijke verzameling aan patristisch materiaal biedt B. M. XIBERTA O.Carm., *Enchiridion de Verbo Incarnato,* Matriti 1957.

[4]) A. GRILLMEIER, *a.c.,* p. 131: „die theologische Leistung der Väter (ist) zu sehen in der:.. Zusammenschau von 'Oikonomia' und 'Theologia'... Dieser 'ökonomische' Bezug der 'Theologie' und die 'theologische' Tiefe der 'Oikonomia', die Einheit zudem von kosmologischer Schau und geschichtlicher Betrachtung machen die Grösse des frühchristlichen Entwurfes der Glaubenslehre aus".

liefde voor de categorieën van licht, waarheid, kennis is bekend: „Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen, de enige waarachtige God, en Hem die Gij gezonden hebt, Jezus Christus" (Joh. 17, 3). Karakteristiek is de verschillende duiding van Jezus' wonderen: bij de Synoptici daden van macht en gezag („De menigte . . . verheerlijkte God, die zulk een macht aan de mensen gaf": Matt. 9, 8), bij Johannes aanschouwelijke beelden waarin wordt getoond wat God in Jezus voor ons wordt (broodvermenigvuldiging: „Ik ben het brood des levens": Joh. 6, 35). Karakteristiek ook de verschillende duiding van kruis en verrijzenis: aan de ene kant gehoorzaamheid van de mens en beloning van God, aan de andere hervinding van de eeuwige heerlijkheid, die door het aardse vlees versluierd was.

God, die handelt aan en in en door de Mens als eersteling der mensheid, het Woord waarin de Vader ons aanspreekt, dat zijn de twee krachtlijnen van de apostolische boodschap omtrent Jezus.

Maar wat ons een tegenstelling kan schijnen, was dat niet voor het joodse denken, waarin het éne woord „dabar" zowel woord als daad betekent. Voor de jood is Gods woord een daad, en Gods daad een openbaring. God openbaart zich als de Redder-God door te redden: de verkondiging van de blijde boodschap is kracht van God (Rom. 1, 16). God kennen is Hem ervaren en aanvaarden als de God die levend maakt.

Naarmate het Christendom binnendrong in de hellenistische wereld, werd deze oorspronkelijke eenheid van spreken en handelen bedreigd. Voor het hellenistisch intellectualisme was spreken nog geen doen. Misschien mag de ontwikkeling van het christologisch dogma worden gezien als de strijd tegen de desintegratie van beide lijnen, als het streven om de éne volheid van het Jezus-beeld te heroveren. Dus om in Jezus zowel de Mens te zien, die door God verwekt, de volmaakte gehoorzaamheid vervult, waarin ons ware mens-zijn is gelegen, en tegelijk het Woord waardoor de Vader tot ons spreekt en zichzelf openbaart. Beide motieven zijn in het katholieke denken steeds aanwezig. Maar zolang zij niet zijn uitgediept en doorgedacht tot het punt, waar zij hun innerlijke eenheid hebben, vindt het geloofsdenken geen rust. Zolang dus zullen er spanningen en conflicten optreden tussen hen die het mysterie van Christus langs de éne of de andere weg benaderen.

1. De oorspronkelijke eenheid

In een eerste fase van christologische bezinning wordt de mysterievolle eenheid van God en Mens in Jezus spontaan en massief geaffirmeerd. Als voorbeeld mag gelden IGNATIUS VAN ANTIOCHIE († ca. 110):

„Eén is de geneesheer,

vleselijk	en	geestelijk
geworden	en	ongeworden,
in de mens		God,
in de dood		het ware leven,
zowel uit Maria		als uit God,
eerst lijdelijk		dan onlijdelijk,

Jezus Christus onze Heer" (*Eph.* 7, 2, LIGHTFOOT p. 47v).

Hier stelt IGNATIUS het menselijke voorop, omdat hij strijdt tegen docetische tendenzen, die in Jezus slechts een schijn-lichaam erkennen. Maar van dit werkelijk-menselijk en -lichamelijk leven is de Zoon Gods zelf het subject:

„onze God Jezus de Christus werd gedragen in Maria's schoot, ... werd geboren en werd gedoopt" (*Eph.* 18, 2, LIGHTFOOT p. 74v).

Zijn waarlijk menselijk leven en handelen is daarom een spreken, een luid roepen van de Vader:

„Maria's maagdelijkheid en haar bevalling en ook de dood des Heren: drie mysteries van luid geschreeuw, die in Gods stilte werden gewrocht" (*Eph.* 19, 1, LIGHTFOOT p. 76vv).

De tegenstelling tussen mysteries, die immers in de hellenistische wereld onder zwijgplicht vielen, en het geschreeuw van God is zeker gewild, en IGNATIUS kiest een sterk woord: nu God zelf het heil kond doet, moet de verdoofde wereld wakker schrikken. Want door dit Woord, dat vlees wordt en aan de Vader in het vlees gehoorzaamt, openbaart de Vader zich als de redder:

„Er is één God, die zich heeft bekend gemaakt door Jezus Christus zijn Zoon, die zijn Woord is dat uitgaat uit de stilte, en dat in alles behaagt aan God door wien het werd gezonden" (*Magn.* 8, 2, LIGHTFOOT p. 125v).

Jezus, de God in het vlees, is „de leugenloze mond, waardoor de Vader waarachtig heeft gesproken" (*Rom.* 8, 2, LIGHTFOOT p. 228).

Jezus, waarlijk Zoon Gods en God en waarlijk mens, die een waarachtig mensenleven leidt in volmaakte dienst en gehoorzaamheid jegens de Vader, is tegelijk het machtige Woord, dat de Vader in de wereld spreekt.

Sporen van IGNATIUS' invloed en nabootsingen van de geciteerde passage, waarin hij goddelijke en menselijke eigenschappen van de éne mensgeworden Zoon Gods tegenover elkaar stelt, vinden wij ook in de volgende eeuwen, bij een MELITO VAN SARDES, een TERTULLIAAN, een HIPPOLYTUS. Maar als zijn grootste volgeling moet gelden:

IRENAEUS VAN LYON († ca. 200), wiens leer over menswording en verlossing de huidige gelovige eerst verbijstert, omdat de auteur elementen erin betrekt die wij in dit verband niet plegen te vernoemen, en omdat een in onze ogen meest wezenlijk element als dat van offer vrijwel geheel ontbreekt, maar die bij nadere studie de meest harmonische en rijkste blijkt te zijn van heel de oudheid. In zijn polemiek tegen de gnostische dwalingen beklemtoont IRENAEUS overal de eenheid: eenheid van de Schepper-God en de hemelse Vader, eenheid van Oud en Nieuw Verbond, eenheid van lichaam en ziel in de mens, de uiteindelijke vereniging van deze gehele mens met de Vader, die het beginsel is van zijn schepping en van zijn verlossing. En de sluitsteen van die alomvattende eenheid is de éne Jezus Christus:

„Het Woord, dat in den beginne bij God is, en door wie alles is geschapen, en die te allen tijde het mensengeslacht bijstond, dat Woord heeft zich op het eind der tijden... verenigd met zijn maaksel en is een sterfelijk mens geworden... En door mens te worden, heeft Hij de lange reeks der mensen in zich opnieuw hersteld en onder één hoofd gebracht (recapitulavit), en ons in kort bestek het heil geschonken.

Zo herkrijgen wij in Christus Jezus, wat wij in Adam hadden verloren, namelijk naar Gods beeld en gelijkenis te zijn" (*Adv. Haereses* III 18, 1).

In deze synthese grijpen vele gedachten in elkaar. Van eeuwigheid verheerlijkte de Zoon zijn Vader (IV 14, 1), en in de schepping van de wereld en van de mens verwerkelijkte Hij als hand des Vaders diens plan (IV 20, 1). Maar door zijn lichtzinnige ongehoorzaamheid heeft de mens de godsgelijkenis verloren, en daarmee zich de eeuwige dood berokkend. Want zoals „wie God zien, in God zijn, en zijn glans delen, en dus het leven deelachtig zijn" (IV 20, 5), zo is „scheiding van God de dood, en scheiding van het licht de duisternis" (V 27, 2).

Maar ondanks zijn afval „ontsnapt Adam niet aan de hand Gods" (V 1, 3). Het Woord bleef met hem bezig, en liet de zonde uitrijpen, opdat de mens zijn zwakheid tot het uiterste zou ervaren, en aldus open zou staan voor Gods genade (V 3, 1). Tenslotte is dan de eeuwige Godszoon mensenzoon geworden, werkelijk een kind van ons geslacht en van ons vlees en bloed (V 14, 2-3), maar geboren uit een maagd, omdat in deze redding het initiatief geheel bij God ligt (III 21, 6-7).

Hoe de mensgeworden Zoon Gods ons redt, beschrijft IRENAEUS op verschillende manieren, die toch een innerlijke band hebben. Vooreerst door het begrip „recapitulatie", letterlijk: opnieuw onder het hoofd brengen, samenvatting, herstel, maar dat ook de voorstelling inhoudt, dat de mensgeworden Zoon als tweede Adam in zich in omgekeerde richting het proces van Adams afval herhaalt en aldus ongedaan maakt: zijn leven is als een positief van het negatief der Adamszonde:

„Zoals door de ongehoorzaamheid van één mens de zonde is binnengetrokken en door de zonde de dood haar heerschappij gevestigd heeft, zo is door de gehoorzaamheid van één mens de gehoorzaamheid weer ingevoerd, en heeft vrucht van leven gedragen voor de mensen... En zoals die eerste Adam gevormd is uit de onbewerkte en nog maagdelijke aarde, ... zo is het Woord geboren uit Maria, die nog maagd was..." (III 21, 10).

In dit proces is de gehoorzaamheid van de maagd Maria de tegenhanger van Eva's ongehoorzaamheid (III 22, 4; V 19, 1), en de kruisboom het tegenbeeld van de boom waarvan Adam at (V 17, 3; *Epideixis* 34). Daarom doorloopt het mensgeworden Woord alle fasen van het mensenleven en alle leeftijden, zichzelf aan allen tot voorbeeld stellend en allen heiligend (II 22, 4). Tenslotte ondergaat Hij in gehoorzaamheid de dood, die uit Adams ongehoorzaamheid voortkwam:

„Omdat het voor de mens, die eenmaal door de ongehoorzaamheid was overwonnen en gevallen, onmogelijk was zich te vernieuwen en de zegepalm te verwerven; en omdat het verder onmogelijk was het heil te verkrijgen voor wie onder de zonde was gevallen; daarom heeft de Zoon, die het Woord Gods is, door mens te worden en af te dalen tot de dood allebei volbracht" (III 17, 2).

De duiding van Jezus' dood als offer klinkt in IRENAEUS' werk maar heel zwak (IV 5, 4; 8, 2); die dood is voor IRENAEUS eerder de consequentie van Adams ongehoorzaamheid, die door de mensgeworden Zoon wordt uit-

geleden in gehoorzaamheid. Daardoor wordt de knoop van onze zonden ontward (III 22, 4).

Een andere voorstellingswijze is die welke men de „ruil" zou kunnen noemen, en die van het grootste dogmatisch belang zal worden:

> „Daarom is het Woord Gods mens geworden en Gods Zoon mensenzoon, opdat de mens, door het Woord te vatten en het adoptief kindschap te ontvangen, zoon van God zou worden... Want hoe konden wij de onvergankelijkheid en onsterfelijkheid (deze woorden geven bij IRENAEUS weer, wat lateren 'vergoddelijking' zullen noemen) deelachtig worden, als niet eerst de onvergankelijke en onsterfelijke werd wat wij zijn? (III 19, 1).
>
> „Het Woord Gods, onze Heer Jezus Christus, is door zijn grenzeloze liefde geworden wat wij zijn, om ons te maken wat Hij is" (V *Praef.*).

In zichzelf brengt Hij de vereniging tot stand tussen het adamietisch mens-zijn en de Vader, en schonk ons zo de mogelijkheid om kinderen Gods te worden, „de mens verbindend met God" (IV 20, 4). De Heilige Geest, die Hij naar zijn mensheid in volheid als gave des Vaders ontving, stort Hij over de zijnen uit. Die Geest maakt ons geschikt voor de Vader en voert ons tot Hem (III 17, 1-2).

Tussen recapitulatie- en ruil-leer ligt een verband. Het Woord, dat onze Schepper is, en dus in zich de idee bevat van het ware mens-zijn, wordt zelf mens, en wel tot in de diepte van de dood. Daardoor verwerkelijkt Hij in zich het ware en absolute mens-zijn: gehoorzaamheid en zoonlijke aanhankelijkheid jegens de Vader. En daardoor staat Hij voortaan als de nieuwe Adam in het hart der mensheid, en schenkt ons deelname aan zijn zoonlijke verhouding tot de Vader.

Die deelname ontvangen wij door geloof, doopsel en eucharistie, en door navolging van Jezus' wet en voorbeeld. Door geloof erkennen wij Hem, en in Hem de Vader:

> „Want wij konden niet worden onderricht in de dingen Gods, als onze leermeester, het Woord, niet was mensgeworden. Want niemand anders kon ons de dingen des Vaders vertellen, dan zijn eigen Woord... En wij konden van onze kant niet anders worden onderricht, dan doordat wij onze leermeester zagen, en met onze oren zijn stem hoorden" (V 1, 1).

Voor de vleselijke mens spreekt God in het vlees. Maar

> „in het vlees van onze Heer treedt ons het licht des Vaders tegemoet en wordt vanuit dat vlees over ons uitgegoten; zo komt de mens tot de onvergankelijkheid, doordat hij met het licht des Vaders wordt omstraald" (IV 20, 2).

Deze versluiering van de goddelijke klaarheid heeft nog een andere reden dan onze vleselijke zwakheid: zij toont ons de Vader, en doet ons toch beseffen dat deze woont in ontoegankelijk licht; zij schenkt ons de zekerheid van Gods nabijheid, maar roept ons nog tot ongepeilde diepten van intimiteit (IV 20, 7). Doordat juist de Zoon mens wordt, blijft het christelijk bestaan dynamisch gespannen naar de thuiskomst bij de Vader.

Dat Jezus onze wetgever en voorbeeld is, volgt vanzelf uit het voorgaande. Als het oorspronkelijke Woord Gods immers, dat aan de oorsprong der mensheid staat, verwerkelijkt Hij in zijn eigen mens-zijn de eigenlijke goddelijke idee van de mens. Wij moeten „het Woord van God volgen"

(IV 16, 5; 28, 2). Want „de Heiland volgen is delen in het heil" (IV 14, 1). Zo wordt „God verheerlijkt in zijn maaksel, doordat Hij het gelijkvormig en volgzaam maakt jegens zijn Zoon-Dienaar" (V 6, 1) [5]). Zo „wordt de mens, door de gelijkenis met de Zoon, kostbaar voor de Vader" (V 15, 2). Zo hebben wij „door zijn daden na te volgen en zijn woorden te volbrengen, gemeenschap met Hem" (V 1, 1), die „zich genadiglijk over ons uitstortte, om ons in de schoot des Vaders te verzamelen" (V 2, 1). Zo „voert ons de Zoon tot de Vader", en zullen wij ongesluierd „God zien, en door die schouwing leven" (IV 20, 5-6).

In deze grootse synthese van schepping, heilsgeschiedenis, menswording en verlossing zijn de grote momenten van het Christusmysterie harmonisch versmolten. De kern van Irenaeus' visie is dat werkelijk „één en dezelfde" (III 16, 7-8; 17, 4) het Scheppings-Woord is en een mens van vlees en bloed en ziel: juist daardoor immers wordt in Hem het mens-zijn verwerkelijkt in een absolute volheid, en kan Hij voor allen levensbron en voorbeeld, nieuwe Adam dus, worden. Hier is het wezenlijk, dat het subject der menswording het Woord en de Zoon is, in wie de Vader zich uitspreekt, en die op aarde zoonlijk leeft. En ook dat Hij volledig mens wordt van ziel en vlees en bloed, uit ons geslacht, en tot in onze dood. Want de zonde van Adam wordt overwonnen, doordat één van zijn kinderen in zoonlijke gehoorzaamheid en onderwerping de consequenties van Adams rebellie uitlijdt. Tenslotte wordt hier duidelijk, dat de menswording en het mensenleven van Jezus een zelfopenbaring des Vaders is, die zich in Hem toont als de Schepper en Redder en Levengever, en die aldus de mens voorbereidt op de onversluierde aanschouwing van de Vader.

Helaas heeft Irenaeus geen school gemaakt. Wel hoort men bij latere schrijvers de echo van verschillende zijner beschouwingen en zelfs van zijn zinnen. Maar alleen zijn leer, dat Jezus Christus niet „een ander en een ander" is, wordt absoluut gemeengoed. De eenheid van subject, die trouwens een evident Schrift-gegeven was, wordt binnen de Kerk nauwelijks meer omstreden vóór het optreden van Nestorius. Herinneringen aan zijn leer over de recapitulatie, de ruil, het parallellisme tussen de eerste en de tweede Adam vindt men veelvuldig. Maar die elementen zijn niet meer in één grote visie verbonden. Ieder element gaat eigen wegen, en pas na eeuwen zal men iets hervinden van de wijdse klaarheid die zijn werk doortrekt. Tijdens die lange omzwervingen zullen de afzonderlijke elementen verder worden uitgediept, maar voorlopig boeten zij niet weinig in van hun oorspronkelijke geladenheid.

De latijnse theologie zal haar aandacht enerzijds concentreren op het menselijke handelen van Jezus, en vooral op zijn kruisdood en offer, anderzijds op de statische analyse van de vereniging tussen een goddelijke persoon

---

5) „Puer" roept voor Irenaeus de gedachte op van de inner-goddelijke gehoorzaamheid van de Zoon jegens de Vader: A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*, Louvain 1955, p. 35: „L'Epideixis comprend 'pais mou' d'Isaie XLIX, 6 dans le sens de 'serviteur', et l'applique au Fils préexistant. Le titre convient au Fils en raison de l'obéissance inhérente à sa condition de Fils".

(zij vraagt nauwelijks, waarom juist de Zoon is mensgeworden) en de mens in Jezus. De griekse theologie daarentegen zal het oog vooral richten op de persoon van het Woord en zijn openbaringsfunctie. Als dit tot een vervluchtiging van Jezus' menselijke werkelijkheid dreigt te voeren, gaat de griekse wereld in twee tendenzen uiteen: de éne neigt in een excessieve reactie tot een overbeklemtoning van de menselijke zelfstandigheid van Jezus' bestaan en handelen, de andere hervindt iets van IRENAEUS' inzicht dat de grondslag van ons heil de zijnsvereniging van het Woord met de mensheid is, maar zal toch moeite hebben om de betekenis van Jezus' menselijk handelen in haar visie te integreren.

2. De Christologie in het Westen

a. HIPPOLYTUS VAN ROME († 235)

HIPPOLYTUS staat nog het dichtst bij IRENAEUS, vooral door zijn dramatische visie op het gebeuren der menswording:

> „Het Woord sprong van de hemel omlaag in de schoot der Maagd, het sprong van de moederschoot op het hout, het sprong van het hout in de onderwereld, het sprong weer omhoog op de aarde... en sprong weer van de aarde in de hemel. Zo ging Hij zetelen aan de rechterhand des Vaders" (*In Cant.* 2, 8).[6]).

De Jezus, die geboren wordt, sterft en verrijst, is dus werkelijk het eeuwige Woord des Vaders, „God mensgeworden": naar het „hemelse" uit de Vader, naar het „aardse" uit Maria en uit de oude Adam. Om onzentwil werd Hij als wij, gevormd uit het oude Adamsdeeg, werkelijk mens, zoals Hij toont door alle menselijke noden te ervaren.

Technische termen om de eenheid van het Woord met de mensheid uit te drukken heeft HIPPOLYTUS nog nauwelijks, maar in vele passages stelt hij het persoonlijk voornaamwoord „Hij" met grote klemtoon voorop als drager zowel van de goddelijke als van de menselijke eigenschappen: het mensgeworden Woord is één enkel subject. Deze éne Jezus

> „had allebei in zich, zowel het wezen (ousia) van God als dat van de mensen, zoals ook de apostel zegt: 'middelaar van God en mensen, de mens Jezus Christus'. Maar de middelaar is niet van één mens, maar twee. Daarom moest Christus, die middelaar van God en mensen was, van beiden een handgeld (arrabôn) krijgen, om middelaar van twee personen te blijken" (*Fragm. in Balaam* ed. ACHELIS GCS I, 2, p. 82) [7]).

De reden van deze menswording is ons heil, dat door HIPPOLYTUS op vele wijzen wordt omschreven: herschepping van Adam, wedergeboorte door de H. Geest, openbaring des Vaders, het leven door de kruisdood, de verrijzenis in de Verrezene, onvergankelijkheid, vergoddelijking. Behalve het laatste, alles woorden van IRENAEUS. Maar er heeft een accentverschuiving plaats. De menselijke daden van Jezus hebben tot functie, de realiteit van zijn menselijke natuur te staven, en ons een voorbeeld te geven van het ware

---

6) Deze passage is later door GREGORIUS DE GROTE, BEDA en anderen nagebootst.
7) De gedachte is ontleend aan TERTULLIAAN, *De Resurrectione Mortuorum* 51/2 CC II, p. 994 (beneden p. 12), waar ook *arrabôn* in verband wordt gebracht met de middelaar-tekst.

menszijn (*Elenchos* X 33/15-17; een nabootsing van IRENAEUS, *Adv. Haereses* II 22/4): wat bij IRENAEUS secundair was, het voorbeeld, wordt hier het voornaamste. Van de objectieve heiligingsmacht van Jezus' leven, dat ons leven heiligt omdat de Zoon het heilig heeft geleefd, geen spoor. Tegelijk verdwijnt het inzicht, dat een leven met de Zoon naar de Vader voert: hier is het volgzaamheid jegens God, waardoor wij vergoddelijkt worden:

„God heeft je mens gemaakt, maar als je bovendien god wilt worden, gehoorzaam dan aan je Maker."

„Als je zijn geboden onderhoudt en door je goedheid Hem nabootst die goed is,... zal Hij je god maken tot zijn glorie" (*Elench.* X 33/7; 34/5).

Terwijl dus de heiligingsmacht van Jezus' leven op de achtergrond raakt, krijgt die van het Kruis meer reliëf. Jezus, die immers „de wil des Vaders is", is „de volmaakte koning en priester, de enige die de wil des Vaders heeft vervuld". En naast priester, is Hij ook het ware Paaslam: Hij heeft „in zich de mens aan de Vader opgedragen"; „Hijzelf droeg zichzelf aan de Vader op". Door dit offer, door kruis, verrijzenis en hemelvaart, heeft Hij in zich die heilbrengende vereniging van menselijk vlees met goddelijk wezen voltooid, die Hij in de schoot der Maagd was begonnen:

„Het onvleselijke Woord Gods heeft uit de heilige Maagd het vlees aangetrokken, zoals een bruidegom zijn kleed. En Hij heeft het voor zichzelf afgeweven in zijn kruislijden, om de verloren mens te redden, door ons sterfelijk vlees te mengen met zijn eigen Kracht (= godheid)... Als de weefboom des Heren is zijn lijden op het kruis, de schering de kracht van de heilige Geest in Hem, de inslag het heilig vlees dat is ingeweven in de Geest, de draad de genade van Christus' liefde, die beiden samenbindt en verenigt tot één, de weversnaald het Woord, de werklieden de patriarchen en profeten, die het lange en volmaakte kleed van Christus weven" (*De Antichristo* 4 ed. BONWETSCH-ACHELIS GCS I 2, p. 6v).

b. TERTULLIAAN († na 220)

Ook hij een leerling van IRENAEUS, maar wiens aandacht veel meer uitgaat naar het hoe der menswording dan naar de heilsbetekenis daarvan. Reeds in het begin zijner christelijke carrière formuleert hij voor de heidenen de christelijke leer als volgt:

„Deze straal van God (de verhouding tussen het Woord en de Vader had hij vergeleken met een straal en de zon), is zoals tevoren aangekondigd, neergedaald in een maagd, en in haar schoot tot vlees gevormd (*caro figuratus*), is Hij geboren als een mens die met God is gemengd (*homo Deo mixtus*; mengen is in de eerste eeuwen een geliefd woord, om de innigheid der vereniging uit te drukken). Het vlees, door de Geest gevormd, wordt gevoed, groeit op, begint te spreken, onderwijst, verricht wonderen, en is Christus" (*Apologet.* 21/14).

Nog tweemaal komt TERTULLIAAN later in zijn loopbaan uitvoerig over Christus te spreken. Tegen de ketters, die in Jezus geen echte mens van vlees en bloed willen erkennen, betoogt hij, dat Jezus „twee substanties" heeft, de goddelijke en de menselijke (*De Carne Christi* 18/6v; vgl. 1/2). Maar blijkt uit zijn maagdelijke geboorte niet, dat Hij geen echte mens is? Neen, antwoordt TERTULLIAAN: dat Hij uit een moeder geboren werd, betekent dat Hij werkelijk een mens is uit onze familie; dat zijn moeder maagd was,

dat Hij behalve mensenkind ook de Zoon Gods is (*De Carne Christi* 14/5).

> „Zoals Hij voor zijn geboorte uit de maagd God tot Vader had zonder menselijke moeder, zo kon Hij, toen Hij uit de maagd werd geboren, een mens tot moeder hebben zonder menselijke vader" (*De Carne Christi* 18/2).

De tegenstanders maken nog een andere moeilijkheid: God kan geen mens worden, want door te worden wat Hij niet was, zou Hij ophouden te zijn wat Hij was. Het antwoord luidt, dat dit beginsel inderdaad van de geschapen dingen geldt, maar dat God heel anders is, zodat

> „God in alle dingen veranderen kan, en toch blijven zoals Hij is" (*De Carne Christi* 3/4-6).

Afgezien van het woord „veranderen", dat hijzelf later zou afwijzen, een diepzinnige gedachte. Of is het — bij TERTULLIAAN blijft dat telkens onzeker — niet meer dan een scherpzinnige formule? Wat daarvan zij, blijkbaar is TERTULLIAAN zijn leven lang intens bezig geweest met het hoe der menswording.

Als resultaat van die overpeinzingen groeien er tegen het eind van zijn loopbaan formuleringen, die vrijwel definitief gebleven zijn. Zijn boek *Tegen Praxeas* heeft tot onderwerp het onderscheid en de eenheid van Vader, Zoon en H. Geest, en komt daarbij ook over de menswording te spreken. Als de Zoon Gods niet „een ander" is als de mens Jezus (*Adv. Prax.* 27/2; vgl. *De Carne Christi* 24/3), maar mens is geworden, betekent dit worden dan, dat de Zoon in het vlees veranderd is? Neen, antwoordt TERTULLIAAN, want door verandering zou Hij ophouden te zijn wat Hij tevoren was, en dan zou

> „Jezus één enkel wezen (substantia) hebben, dat ontstaan is uit twee, uit geest (= godheid) en vlees; dan zou Hij dus een mengsel zijn..., dat noch geest is noch vlees, omdat het één door het ander wordt veranderd, en zo zou een derde (wezen) ontstaan. Dan is Jezus geen God, want door vlees te worden zou Hij hebben opgehouden het Woord te zijn; en geen vlees en mens: want eigenlijk zou Hij geen vlees zijn, daar Hij Woord is" (27/6-9).

Zulk een verandering en vermenging is in strijd met de Schrift, die Hem zowel God noemt als Mens,

> „in elk opzicht Godszoon en Mensenzoon, God en mens volgens beide wezenheden, die ieder door haar eigenschappen onderscheiden zijn: want het Woord is niet iets anders dan God, en het vlees niet iets anders dan mens... Wij vinden een tweevoudige zijnswijze, niet vermengd maar verenigd in één persoon (*duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona*), de God en Mens Jezus... En het eigene van elk van beide wezenheden is zo onaangetast bewaard (*salva est utriusque proprietas substantiae*), dat in Hem de geest (= godheid) het zijne heeft gewerkt, namelijk wonderwerken en tekens, en ook het vlees het zijne heeft geleden, hongerend, dorstend, wenend, benauwd ten dode, tenslotte ook gestorven" (27/11).

In deze formuleringen, die via LEO DE GROTE zullen binnendringen in de definitie van Chalcedon, wordt klemmend uitgedrukt, dat Jezus, die waarlijk God en waarlijk mens is, toch één enkel subject is: niet „een ander en een ander", maar „één persoon". En dat deze vereniging geen aantasting betekent van de godheid of de mensheid in hun respectievelijke eigenschappen. Jezus, de Zoon Gods en God, is waarlijk mens, en ondergaat al wat

menselijk is, tot en met de dood. Men kan dus zeggen, dat „God duldt geboren te worden" uit Maria (*De Patientia* 3/2), en dat „de Zoon Gods gestorven is" (*Adv. Prax.* 29/1): het éne subject, dat de Zoon Gods is, ondergaat het menselijke.

> „Maar het is duidelijk, in hoeverre de apostel Hem gestorven noemt, namelijk als vlees en mens en mensenzoon, niet als Geest en Woord en Zoon van God" (*Adv. Prax.* 29/2).

Tegenover deze penetrante analyse van het hoe der menswording, maken TERTULLIAANS uiteenzettingen over het motief ervan een armoedige indruk. Hij bootst één van de grote recapitulatie-teksten van IRENAEUS na (*De Carne Christi* 17/2-6). Hij weet ook, dat de mensgeworden Zoon Gods de eersteling is van de herboren en van de verheerlijkte mensheid:

> „Daar zetelt Jezus aan de rechterhand des Vaders, mens, hoewel God, de laatste Adam, hoewel het eerste Woord, vlees en bloed, hoewel reiner dan het onze... Hij wordt middelaar van God en mensen genoemd, vanwege het onderpand dat Hem van beide zijden is toevertrouwd. En Hij bewaart in zich ook het onderpand van het vlees, als handgeld van de hoofdsom. Want zoals Hij ons het handgeld van de Geest heeft nagelaten, zo heeft Hij van ons het handgeld van het vlees aanvaard, en het de hemel binnengevoerd als onderpand van de hoofdsom, die eenmaal door de verrijzenis daar zal binnengaan. Ge kunt veilig zijn, vlees en bloed: in Christus hebt ge de hemel en het Rijk Gods in bezit genomen!" (*De Resurr. Mort.* 51/1-3; vgl. *Adv. Marc.* III 9/4).

Maar in het heilswerk des Heren valt toch de eigenlijke nadruk niet op het feit, dat de Zoon het hele menselijk bestaan tot en met de dood heeft aanvaard, maar op het kruis als zodanig. Door zijn bloed heeft Hij ons vrijgekocht; doordat de Onschuldige droeg, wat ons zondaars verschuldigd was, heeft Hij onze boeien geslaakt. Als enige grond van de menswording kan TERTULLIAAN dan ook aangeven, dat Christus moest sterven:

> „Christus, die werd gezonden om te sterven, moest noodzakelijk ook geboren worden, om te kunnen sterven: want alleen wat geboren wordt pleegt te sterven... Het doodsplan is oorzaak van zijn geboorte" (*De Carne Christi* 6/6).

Toch doet men hem onrecht, door te zeggen „that for him the meaning of Redemption is narrowed down to remission of sins" [8]), of dat zijn opvatting van het Kruis het beeld oproept van de „zürnenden Gott, der versöhnt werden muss" [9]). Ook voor hem laat kruis zich niet denken zonder verrijzenis, zondenvergeving niet zonder wedergeboorte tot eeuwig leven. Zelfs aan de zojuist geciteerde woorden over de dood als doel van de geboorte ging onmiddellijk een volllediger formulering vooraf: Christus kwam op aarde

> „om de dood te ervaren, en om uit de dood te worden opgewekt" (*De Carne Christi* 6/5).

Niet alleen het kruis, maar ook de verrijzenis is het beginsel der christelijke genade: zo kon vóór Pasen het christelijk doopsel niet geschonken worden,

---

[8]) H. E. W. TURNER, *The patristic doctrine of Redemption*, London 1952, p. 103v.
[9]) A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, [4]II, p. 180.

„daar de verheerlijking des Heren nog niet was voltooid, en daar het bad nog niet van kracht was vervuld door zijn lijden en verrijzenis: onze dood kon immers niet ontbonden worden dan door het lijden des Heren, en ons leven niet worden hersteld zonder zijn verrijzenis" (*De Bapt.* 11/4; vgl. *Adv. Marc.* III 8/5-7).

Wel echter valt zo sterke nadruk op het geheim van dood en verrijzenis, dat de menswording vrijwel geheel wordt gezien in functie daarvan (maar zie *De Carne Christi* 16/4). Van een heiliging van het menselijk leven, doordat de Zoon God als mens heeft geleefd, is bij TERTULLIAAN geen sprake. Daarom heeft voor hem al wat de Heer als mens heeft gedaan nauwelijks heilsbetekenis, maar enkel wat Hij heeft geleden. Ook heeft TERTULLIAAN weinig oog voor die geheimzinnige bijna organische band, die door de menswording gelegd wordt tussen de Zoon Gods en de mensenfamilie. Juist waar hij betoogt, dat Jezus werkelijk uit Maria is geboren, is de afwezigheid opvallend van elke verwijzing naar de aanneming van *ons* vlees: Hij moest geboren worden, om werkelijk mens te zijn, en aldus te kunnen sterven en verrijzen, maar niet om door bloedverwantschap in de Adamsfamilie te worden ingeplant. Wel weet TERTULLIAAN natuurlijk, dat Jezus onze hogepriester en plaatsbekleder is, maar naar een diepere zijnsverbondenheid zoekt hij niet. Hierin schuilt het gevaar, dat Jezus' plaatsvervangerschap louter juridisch en willekeurig wordt gefundeerd. Eigenlijk geeft TERTULLIAAN geen enkel antwoord op de wezenlijke vragen omtrent de grond der menswording: waarom moest onze Redder onze dood proeven? Waarom moest die Redder God, en in het bijzonder God de Zoon zijn? Zijn enig antwoord luidt, dat Hij om onze zonden weg te nemen, zonder zonde zijn moest. Maar dat antwoord is toch wel zeer pover. En die eis tot zondeloosheid is de enige band, die TERTULLIAAN vermag te knopen tussen menswording en verlossing.

TERTULLIAANS leer over de menswording biedt een penetrante analyse en voortreffelijke verwoording van het formele, statische aspect der incarnatie. Zeer arm is daarentegen zijn bezinning op de samenhang tussen menswording en verlossing, en dus op de existentiële zijnsgrond van het mysterie van de mensgeworden Zoon. Daardoor is TERTULLIAANS leer een gevaarlijke erfenis, waardoor zijn erfgenamen verleid kunnen worden om de analyse van het hoe der menswording steeds te verfijnen, maar de heilsbetekenis ervan te verwaarlozen. En zo de theologische bezinning op het mysterie van Jezus los te snijden van de moederschoot des geloofs, waaruit zij leven moet. In de bloeitijd der patristiek wordt dit gevaar gemakkelijk bezworen. Ook als de leidende christelijke denkers van die periode dankbaar gebruik maken van TERTULLIAANS begrippelijke kaders, zijn zij te veel zielzorgers en te grote heiligen om zich in het nauwe straatje te laten dringen van zijn puur formele en statische beschouwing der menswording. Maar de Scholastiek zal, wanneer zij zich niet tevens laat voeden uit andere bronnen (zoals THOMAS uit een CYRILLUS VAN ALEXANDRIE), vaak de gevangene worden van TERTULLIAANS nalatenschap.

c. Cypriaan († 258)

Geestdriftig bewonderaar en gewoonlijk trouw navolger van Tertulliaan, toont Cypriaan juist in de verlossingsleer toch een veelbetekenende zelfstandigheid. Zijn korte aanduidingen zijn meer dynamisch en personalistisch. In menswording en lijden „droeg Christus ons en ons aller zonden" (*Ep.* 63, 13/1). Door „als de Hogepriester van God de Vader zichzelf aan de Vader op te dragen" (*Ep.* 63, 14/4), heeft Hij zonde en dood overwonnen. Wij delen in die overwinning, doordat wij Hem aantrekken en zijn voetstappen navolgen: zo wordt in ons het doel verwerkelijkt van Jezus' offer, volgens die wet van ruil, die wij bij Irenaeus hoorden:

> „De Zoon Gods is mens geworden, om ons zonen Gods te maken" (*Ep.* 58, 6/3).

Cypriaan spreekt niet over een enigszins abstracte vergoddelijking, maar over deelname aan het zoonschap van de Zoon, die dus bekroond wordt door een persoonlijke verhouding tot de Vader. Jezus' heilsdaden zijn bij hem van zin geladen. Zo bedoelt zijn hemelvaart:

> „den mens, dien Hij heeft liefgehad en aangetrokken en uit de dood gered, zegevierend te plaatsen bij de Vader" (*Quod idola* 14) [10].

Die mens, het is Jezus' eigen mensheid, maar het zijn ook wij allen, die Hij immers droeg.

Significatief zijn de kleine verschillen, waar Cypriaan passages van Tertulliaan (en misschien Hippolytus) nabootst:

> „Het Woord en de Zoon Gods... is Gods kracht, zijn Logos, zijn Wijsheid en zijn Heerlijkheid. Deze daalt af in de maagd, de heilige Geest trekt vlees aan, God mengt zich met de mens. Hij is onze God, Hij is Christus, die als middelaar van beiden de mens heeft aangetrokken, om hem te voeren tot de Vader. Wat de mens is, heeft Christus willen zijn, opdat de mens zou kunnen zijn, wat Christus is" (*Quod idola* 11).

Niet vergoddelijking wordt het doel genoemd, maar opvoeren naar de Vader, tot Hem naderen met en in zijn Zoon Christus. Cypriaan toont, dat ook in de latijnse Kerk een rijker en warmer visie op Christus' werk en persoon leefde dan Tertulliaans geschriften zouden doen vermoeden.

3. De Woord-Christologie van Alexandrië

Reeds bij de Apostolische Vaders wordt de lezer getroffen door de grote nadruk, die valt op Jezus' functie als leermeester en zelfs als zedemeester. Het schijnt, alsof zij niet weten van zijn taak als verlosser. Maar deze conclusie zou alleen gerechtvaardigd zijn, als men op hun tijd onze maatstaven mocht toepassen. Voor de Ouden was de zedewet een goed stuk verlossing. Vanaf Paulus tot Augustinus leefde het besef, dat de zondeslavernij van de mens voor een groot deel gelegen was in zijn verblinding: een onwetendheid, die niet verontschuldigt, maar zelf een stuk schuld is (*Rom.* 1, 21). Een voortreffelijk kenner van het oudchristelijk denken schrijft: „Forgi-

[10]) De echtheid van dit werkje is omstreden, maar zeker stamt het uit Cypriaans omgeving.

veness signifies not merely the cancelling of penalty, but the cure of that ignorance, which is the cause and strength of sin" [11]). In deze wereld kon kennis van goed en kwaad gelden als verlossing.

Wat bij de Apostolische Vaders een eenzijdige kijk op de totaliteit der verlossing was, wordt in de halfchristelijke secten der *Gnostiek* tot systeem verheven. Voor de verschillende gnostieke scholen zijn heil en kennis identiek. Voor hen is de mens een wezen van goddelijke aard, dat door onwetendheid en associatie met het lichaam van zichzelf is vervreemd. Terugkeren tot zichzelf door zelfkennis *is* dan hervinden van het goddelijke, *is* eeuwig leven en heil. De reddende

„Gnosis is de kennis van wie wij zijn en wat wij geworden zijn, vanwaar wij stammen en waarheen wij gaan, waarheen wij snellen en waarvan wij verlost zijn, hoe het staat met onze geboorte en onze wedergeboorte" (bij CLEMENS VAN ALEXANDRIË, *Exc. ex Theod.* 78/2).

De enige taak van de heiland zal in deze systemen zijn, de onwetende mens te onderrichten omtrent zijn eigen wezen en omtrent de goddelijke werkelijkheid waarvan hij deel uitmaakt. Hier behoeft de verlosser niet mens te zijn, en mag hij zelfs geen mens zijn van vlees en bloed: hij is een bode uit de goddelijke wereld, die niets te maken heeft met die kerker van het lichaam, die ons in onwetendheid gevangen houdt. Hoogstens heeft hij, om tot ons te spreken, een schijn-lichaam aangenomen (Docetisme, van Grieks dokein = schijnen).

Tegen deze ontkenning van de menselijke en lichamelijke werkelijkheid des Heren rees in de Kerk onmiddellijk en krachtig verzet. Reeds de evangelist Johannes schijnt zich daartegen te richten, en de Christologie van een IGNATIUS, een IRENAEUS, een TERTULLIAAN is zeer beslist gericht tegen deze vervalsing van het evangelisch beeld des Heren.

Toch blijkt de aantrekkingskracht van dergelijke beschouwingen ongemeen sterk te zijn geweest. Weten en onwetendheid speelden in de hellenistische wereld zulk een grote rol, dat ook katholieke denkers de verlossing op de eerste plaats als verlichting en weten voorstelden. Niet als weten omtrent een pantheïstisch gedacht wezen van de mens, of omtrent een vreemde onnoembare godheid, maar als weten omtrent de God die ons en onze wereld heeft geschapen, en die onze Vader wil zijn. Dan gaat men het werk van Jezus voornamelijk duiden als openbaring des Vaders, en zijn Persoon als het Woord, waardoor de Vader tot ons spreekt.

Karakteristiek is bijvoorbeeld de wijze, waarop de martelaar JUSTINUS († ca 165) het onderscheid tussen Oud en Nieuw Verbond verklaart. Hij weet zeer wel, dat Jezus uit Maria is geboren, en ons door zijn kruis heeft verlost. Maar de tijd vóór Jezus' komst wordt gekenmerkt als de periode waarin het Woord zich slechts ten dele openbaarde, aan de Joden door de profeten en aan de heidenen door hun ingeboren rede (de Griekse term *Logos* = Woord betekent ook rede), terwijl Hij nu zelf en dus „geheel verschenen is", „lichaam en rede en ziel geworden om ons", opdat ook onge-

---

11) Ch. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, [2]1913, p. 104, n. 1.

letterden en ambachtslieden Hem zouden kunnen kennen (*Apol.* II 10; 13). De volheid der openbaring is de kenmerkende eigenschap van de nieuwe Bedeling: openbaren is de kern van het verlossingswerk. Doordat dit systematisch wordt uitgewerkt in de School van Alexandrië, wordt deze visie één van de bepalende factoren der latere christologische ontwikkeling.

a. Clemens van Alexandrie († ca. 212)

Clemens denkt minder systematisch dan associatief. Hij doet dan ook geen systematische poging, om zijn geloof aangaande Christus in het kader van een Woord-theologie te passen. Maar de tendens daartoe is onmiskenbaar aanwezig. En des te opvallender, omdat hij soms in lyrische vervoering over de menswording, het kruis en het eucharistisch lichaam en bloed van Christus kan spreken. Ook kent hij de ruil-gedachte van Irenaeus. Maar dit alles wordt telkens omlijst door het thema van Jezus, die ons leert te leven overeenkomstig de Logos, die Hij zelf is, en die ons aldus door navolging en gelijkvormigwording met God geschikt maakt voor de uiteindelijke aanschouwing des Vaders (*Paedag.* I 12, 98/3; 100/3; III 1, 1/5).

Clemens weet, dat de Middelaar, „God in een mens, en de Mens God", het vlees heeft bevrijd uit de slavernij van de dood, doordat Hij „medeleed" met het vlees (*Paedag.* III 1, 2/1-3); door zijn weeën heeft Hij ons de wedergeboorte geschonken en ons gebakerd in de windsels van zijn bloed (*Paedag.* I 6, 42/2; 49/4); Hij heeft zichzelf aan de Kerk, de Moeder, toevertrouwd als spijs en drank voor haar kinderen (*ibid.*). Maar ook in deze hoofdstukken is het dominerende motief, dat de Logos ons voedt met zijn leer, en de tuchtmeester is die ons onderwijst:

> „Hij kruisigde de dood ten leven,... veranderde de vergankelijkheid in onvergankelijkheid, en de aarde in hemel,... en Hij schonk ons het goddelijk en onvervreemdbaar erfdeel des Vaders, door de mens te vergoddelijken door zijn hemels *onderricht*" (*Protrept.* 11, 114/4).

Zeer karakteristiek is ook een passage, waarin de liefde des Vaders wordt aangewezen als het beginsel der menswording:

> „God is liefde, en uit liefde liet Hij zich schouwen... En het grote teken daarvan is (de Zoon), die Hij uit zichzelf baarde: en Hij die wordt geboren als vrucht der liefde, is zelf liefde. Daarom ook daalde deze af, daarom trok Hij een mens aan, daarom leed Hij vrijwillig wat des mensen is: om namelijk zichzelf aan te passen aan de maat van onze zwakheid, en zo ons van de andere kant aan te passen aan zijn Kracht (= godheid). En toen Hij op het punt stond, zichzelf te vergieten en als losprijs te geven, liet Hij ons een nieuwe wilsbeschikking na: 'Mijn liefde geef ik u' ",

wat door Clemens dan van het gebod der liefde wordt verstaan (*Quis dives* 37/1-4).

De menswording en het kruis als zelfopenbaring van de liefde des Vaders, die zijn eeuwige Zoon als vrucht en beeld van zijn liefde heeft verwekt, en die deze Zoon nu prijsgeeft tot in de ellende van onze sterfelijkheid, het is een grootse en diep-christelijke visie. Maar zelfs hier klinkt dit beeld uit in de zedeles: deze goddelijke liefde na te volgen. Het is dan ook geen wonder, dat elders als het motief der menswording niets anders wordt aange-

geven dan onze onderrichting (dit woord vanzelfsprekend niet schools te verstaan):

> „Het Woord Gods werd mens, opdat ook gij van een mens zoudt leren, hoe de mens god wordt" (*Protrept.* 1, 8/4).

In deze passage is trouwens ook de wijze karakteristiek, waarop het ruilthema van IRENAEUS wordt gewijzigd. Bij CLEMENS, ondanks enkele aanzetten, (bv. *Paedag.* I 5, 18/4), geen ontologische deelname aan de mensgeworden Zoon. Deze is tastbare verschijning van de liefde des Vaders, en voorbeeld voor ons die als kinderen naar de gelijkenis met de Vader streven.

Maar dan wordt het moeilijk, aan menswording, kruis en verrijzenis hun volle zin te geven. Kon het Woord ons niet onderrichten, zonder mens te worden? Is de enige grond van zijn menswording, dat Hij zich aanpast aan onze vleselijke staat, waarin wij het Woord niet anders dan in vleesgestalte kunnen horen? Bij CLEMENS dreigt een vervluchtiging van het aards bestaan en de aardse daden des Heren, die vergeestelijkt worden tot beelden van goddelijke werkelijkheid. En daarmee dreigt ook een vervluchtiging van Jezus' mensheid, die enkel spreekbuis en verschijningsvorm wordt, ook als CLEMENS uitdrukkelijk strijdt tegen de Gnostieken, die het menselijke tot een loutere schijngestalte maken (*Stromat.* III 17, 102/3).

b. ORIGENES († 254)

Bij de geniale leerling van CLEMENS dreigt de vervluchtiging van Jezus' menselijke werkelijkheid nog veel sterker. Maar ORIGENES slaagt er nog in, dit gevaar met behulp van een consequent-ontwikkelde Woord-Christologie te bezweren. Voor wij deze theologie schetsen, eerst iets over andere aspecten van zijn visie op Christus.

Omdat Jezus voor ons Alles is, is Hij niet in één begrip te vatten: Hij is voor ons God, Wijsheid, Woord, Leven, maar ook Verlosser, Arts, Eerstgeborene uit de doden. Deze laatste reeks aspecten zijn Hem echter alleen eigen geworden, omdat de mens gezondigd heeft (*Comm. Jo.* I 20) [12]):

> „Als er geen zonde was, zou het niet nodig zijn dat de Zoon Gods een lam werd, en dat Hij in het vlees werd geslacht, maar dan zou Hij gebleven zijn wat Hij in den beginne was, Gods Woord. Maar omdat de zonde in de wereld is binnengetrokken, en omdat de zonde noodzakelijk verzoening eist, en verzoening alleen geschiedt door een slachtoffer, daarom was het nodig een slachtoffer voor de zonden te vinden." De oude offers waren uitingen van dit zoeken naar verzoening, maar nu hebben zij uitgediend, „nu het Lam gekomen is, dat de zonden van heel de wereld kan wegnemen... en dat alleen voldoende is voor het heil van heel de wereld" (*Hom. Num.* 24, 1).

Mensgeworden, kon Hij de zonden wegnemen, omdat Hij zelf zonder zonden is (*Comm. Jo.* XXVIII 18), omdat Hij de machtige is, die de vijand kon binden en uitbannen (*Hom. Levit.* 9, 5), omdat Hij tegelijk als mens het Lam is, en als Gods Zoon „de grote Hogepriester" (*Comm. Jo.* VI 53, 274). Elk waarachtig offer moet, omdat Hij de éne Hogepriester is,

---

12) Vgl. F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, 1951, p. 15vv.

„door Jezus Christus worden opgedragen aan de almachtige God, omdat Hij naar zijn godheid bij den Vader past" (*Gesprek met Heracl.* 4).

Aan dit offer van Christus heeft ORIGENES rijke bladzijden gewijd.

Maar de zin van dit offer is gelegen in de delging der zonden. Positief echter is het doel der verlossing het heil der mensheid, en dit heil is gelegen in de vereniging met God, met de Vader. Ook deze vereniging kan op verschillende wijzen worden beschreven. In de hemelvaart van Jezus ziet ORIGENES het gebaar, waardoor de Zoon in zich het onderpand van ons vlees aan de Vader wijdt (*Hom. Levit.* 9, 5). En in de menswording zelf reeds wordt de grondslag van die redding gelegd, die dus gelegen is in de zijnsvereniging met de Zoon. ORIGENES heeft hier aan een gedachte van IRENAEUS een vorm gegeven, die ruim een eeuw later van enorm belang zal blijken: omdat de Heer aan de gehele mens het heil wilde schenken, aan lichaam, ziel en geest, daarom heeft Hij ook al deze componenten van het menselijk wezen aangenomen, want:

„niet heel de mens zou zijn gered, als Hij niet heel de mens had aangenomen" (*Gesprek met Heracl.* 7).

Maar ORIGENES' voorliefde gaat uit naar een andere beschouwing. Ons heil is vereniging met God de Vader, doordat wij de Vader kennen, en daarin vergoddelijkt worden. En de weg naar de Vader is de mensgeworden Zoon:

„Dan (in de hemel) zal er één enkele bezigheid zijn voor hen die tot God zijn gekomen door het Woord dat bij God is, namelijk God aanschouwen (*katanoein*), opdat allen aldus, door de kennis des Vaders omgevormd, nauwkeurig zoon worden, zoals nu alleen de Zoon de Vader kent... (Nu kennen wij de Vader nog niet), maar pas wanneer wij allen één zullen zijn, zoals de Vader en de Zoon één zijn". (*Comm. Jo.* I 16, 92-93).

De Vader kennen door en met en in de Zoon, dat is het heil. Vanzelfsprekend is kennen hier (zoals trouwens ook bij CLEMENS) veel meer dan enkel weten: een alomvattende vereniging van persoon tot persoon, die begrip, gelijkenis, liefde insluit, en die dus ook voor de mens vergoddelijking betekent:

de mens „wordt vergoddelijkt in wat hij schouwt" (*Comm. Jo.* XXXII 27, 338).

„Connaître pour Origène, c'est 'être semblable', 's'unir' " [13]).

Nu is verder de visie van ORIGENES groots en eenvoudig. Uit de goddelijke Vader komt de Zoon voort, die het volmaakte Beeld des Vaders is, en die in goddelijke innigheid met de Vader verenigd is, doordat Hij „onderbroken de diepte des Vaders schouwt" (*Comm. Jo.* II 2, 18). Deze Zoon is mensgeworden, dat wil zeggen, dat Hij een mensenziel aanneemt, en door middel van die ziel ook een waar mensenlichaam. In deze vereniging herhaalt zich de verhouding van beeld tot oerbeeld: Jezus' ziel is volmaakt zondeloos, is dus een zuiver beeld van het eeuwige Beeld des Vaders; zij schouwt dus ook onafgebroken dat Beeld, dat zij met heel haar wezen liefdevol aankleeft. En Jezus' lichaam op zijn beurt is de uitdrukking en

---

13) P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Doornik 1960, p. 168.

spiegel van zijn ziel [14]). Het doel van deze menswording is de redding van de gevallen mens: het eeuwige Beeld des Vaders verschijnt in het beeld van het Beeld en in het vlees, opdat wij in de menselijk-lichamelijke gestalte de Zoon, en in Hem de Vader zouden kennen:

> „Hij die neerdaalde tot de mensen was in de gestalte van God. Maar vanwege zijn mensenliefde ontledigde Hij zichzelf, opdat de mensen Hem zouden kunnen vatten... (Dat betekent geen verandering van het Woord). Maar het Woord daalt af tot het peil van de mens, die onmachtig is om de fonkelende glans van de godheid te zien, en wordt om zo te zeggen vlees, zodat het in lichamelijke termen kan worden gesproken. Maar degene, die Hem in deze gestalte aanvaardt, wordt trapsgewijs omhooggetild door het Woord en kan tenslotte zijn absolute gestalte aanschouwen" (*C. Celsum* IV 15).

Ons heil is dus daarin gelegen, dat wij over de trappen van Jezus' lichamelijkheid, van zijn innerlijk, van zijn goddelijk zoonschap tot de Vader opklimmen. Onze Verlosser zelf is dus alle treden (*Comm. Jo.* XIX 6, 38-39); telkens past Hij zich aan aan de krachten van de zijnen: voor sommigen melk, voor anderen geneeskrachtig kruid, voor de volmaakten vaste spijs (*C. Celsum* IV 18).

Jezus' lichamelijkheid is dus het punt, waar het Woord zich met de mensenfamilie verenigt, het bruidsvertrek waarin de Kerk deelname ontvangt aan het Woord, door wie zij tot de Vader komt (*In Cant.* III BAEHRENS GCS 33 p. 176); of ook is zijn lichamelijke gestalte het venster, waardoor de Bruidegom zijn gelaat te zien geeft aan zijn Bruid. Jezus' mensheid is het voorbeeld, dat de mensen moeten navolgen en waarmee zij zich moeten verenigen om tot de eenheid met het Woord en met de Vader te geraken:

> „Met Hem begonnen de goddelijke en de menselijke natuur verweven te geraken, opdat de menselijke door de gemeenschap met de goddelijke vergoddelijkt zou worden, niet in Jezus alleen, maar in allen die na geloofd te hebben het leven aanvaarden dat Jezus heeft geleerd, en dat omhoog voert naar de gemeenschap met God en de vriendschap met Hem" (*C. Celsum* III 28).

Zo wordt ook in ons het scheppingsideaal verwerkelijkt, waar de mens is naar Gods beeld en gelijkenis.

In deze synthese zijn verrassende elementen, die voor de toekomst belangrijk zullen blijken, vruchtbaar en gevaarlijk tevens. ORIGENES' synthese vormt het uitgangspunt van de latere christologische debatten. Alle dwalingen zullen zich op hem beroepen, maar ook de grote rechtgelovige leraars. Daarom moeten wij er even langer bij stil blijven staan.

Consequent zijn hier incarnatie en verlossing gedacht in de categorieën van beeld, openbaring en schouwing. Tot goed begrip van ORIGENES moet men daarbij bedenken, dat tussen beeld en schouwing voor hem een innige band bestaat. Want beeld-zijn is voor hem een dynamische werkelijkheid, en schouwing is een totale toewijding aan de geschouwde, een liefdevolle en luciede geestelijke assimilatie. Het volmaakte beeld-zijn is volmaakte schouwing: want waar geestelijk beeld-zijn gevonden wordt, daar is dat een waarlijk geestelijke, dus bewuste en vrije, zichzelf bezittende en zichzelf ver-

---

14) H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 135-142.

werkelijkende gelijkenis met het Oerbeeld, dus een gelijkvormig-zijn, dat wezenlijk liefdevolle gelijkvormig-making insluit.

Zo is de Zoon één met de Vader, niet in een louter statisch-gedachte natuur-eenheid, maar in een dialoog van de Vader, die zichzelf in zijn Woord uitspreekt, met de Zoon, die op goddelijk volmaakte wijze zijn eigen wezen beaamt, dus ja-zegt op zijn eigen zoonschap en op de Vader. Latere Origenisten zullen deze eenheid van de Zoon met zijn Vader als een puur morele vereniging opvatten, en de eenheid in natuur loochenen. ORIGENES zelf loochent die eenheid in natuur niet, integendeel, maar de natuur is de goddelijke, intellectuele, vrije: natuur-eenheid is hier dus bewuste en vrije (goddelijk-vrije, niet een contingente) eenheid [15]).

Op analoge wijze is ook de vereniging van de menselijke ziel met het Woord geen louter statische eenheid. Zij is geestelijke vereniging, en dus opnieuw bewuste en liefdevol beaamde eenheid. Jezus' ziel is geheel vervuld van de goddelijke persoon van de Zoon, in kennen, beminnen en handelen. Zo innig is deze eenheid, dat de Zoon „substantieel" en totaal in deze mensheid woont, in tegenstelling tot de heiligen die slechts een deelname van de Zoon ontvangen:

> „Die ziel is zoals ijzer in het vuur... (in het vuur wordt ijzer, met behoud van zijn eigen materie, zelf vuur), altijd in het Woord, altijd in de Wijsheid, altijd in God. Al wat zij doet, voelt, denkt, is God... Alle heiligen hebben iets ontvangen van de warmte van Gods Woord, maar in deze ziel rust het goddelijke vuur op wezenlijke wijze (*substantialiter*)" (*De Princip.* II 6, 6).

Ook hier heeft men aan ORIGENES een louter morele eenheid verweten, en hem als voorloper van het Nestorianisme gebrandmerkt. Ook hier ten onrechte: „die so begründete Einheit in Christus (ist) als eine wirklich *ontische* Einheit gemeint" [16]). Voor latere lezers zijn ORIGENES' uiteenzettingen misleidend, omdat hij met andere voorstellingen opereert dan later gebruikelijk zijn: wanneer later sprake is van de menselijke natuur, die met de persoon van het Woord verenigd is, stelt men zich die natuur als een ding voor, dat *is*, voor het handelt; voor ORIGENES is het eigenlijke en geestelijke in de mensennatuur bewustzijn en vrijheid. Door te zeggen, dat dit totaal in de Zoon is opgenomen en totaal van Hem vervuld, heeft hij een werkelijk absolute, een zijnseenheid willen uitdrukken:

> „de volmaakte en uiterste deelname aan het Woord-Zelf, de Wijsheid-Zelf, de Gerechtigheid-Zelf" (*C. Celsum* V 39; *de Principiis* IV 4, 4),

die in goddelijke mate elke vereniging van de mensen met God overtreft (*C. Celsum* II 9).

Deze dynamische opvatting van het beeld-zijn en deze actieve voorstelling van de vereniging der mensheid Christi met het Woord heeft het voordeel, dat de volledige menselijke werkelijkheid in Christus in het volle licht wordt geplaatst. In Jezus is de absoluut-hoogste vereniging met de Zoon als bewuste en liefdevolle vereniging gerealizeerd. Volmaakte Godsschouwing en

---

[15]) Vgl. NEMESHEGYI o.c. p. 93-95.

[16]) GRILLMEIER, *Vorbereitung der Formel von Chalkedon*, p. 65.

liefde zijn hier niet, zoals in de later klassiek geworden voorstelling der incarnatie, een gevolg van de hypostatische vereniging; zij zijn die vereniging zelf in haar hoogste top, in kennen en beminnen. Zodra echter deze opvatting wordt losgemaakt uit het groter verband van ORIGENES' visie op het beeld als dynamisch en actief zijn, zodra men dus een scheiding gaat maken tussen het zijn en het handelen van de mens, ontaardt zij tot een louter morele eenheid.

Om dit gevaar te bezweren, beschikt ORIGENES niet zoals TERTULLIAAN en diens latijnse volgelingen over een technische terminologie. Het woord „substantialiter" lezen wij enkel in een tekst, die in vertaling bewaard is [16a]), en kan dus een verduidelijking van de vertaler zijn. Maar de minder technische formules, die wij bij IRENAEUS en TERTULLIAAN vonden, keren ook bij ORIGENES terug. Herhaaldelijk spreekt hij over een „éénwording", waardoor de mens in Jezus één werkelijkheid is met het Woord (bv. *C. Celsum* II 9; V 39). Na zijn menswording is Jezus een „samengesteld iets" (*C. Celsum* I 66), zodat er in Hem niet „twee iemanden (zijn), maar slechts één" (*Comm. Jo.* I 28; *C. Celsum* VI 47), namelijk „God het Woord dat mens is" (*Comm. Jo.* XXXII 25). De mens in Jezus is „dezelfde met Hemzelf" (*ibid.*), en wel op wezenlijke wijze (*Comm. Jo.* I 28). ORIGENES bedoelt dus ongetwijfeld, dat in Jezus de goddelijke Zoon en de mens eenzelfde subject zijn, in de latere terminologie: één persoon. Dat blijkt ten overvloede uit de wijze, waarop hij menselijke attributen toeschrijft aan de Zoon Gods en goddelijke aan de Mens.

In deze visie is Jezus werkelijk de openbaring des Vaders. De Zoon weerspiegelt immers in liefdevolle gelijkvormigheid het hart van de Vader, en de Mens Jezus weerspiegelt op zijn beurt de Zoon, en dus uiteindelijk de Vader. In zijn menselijke gestalte en zijn menselijke liefde en barmhartigheid verschijnt het innerlijk van de Zoon, die zelf het innerlijk des Vaders uitbeeldt. En tegelijk wordt in Jezus' mensheid het ideaal aanschouwelijk van de mens: zó is en leeft de mens, die met alle vezels van zijn wezen God aanhangt, en dus de eigenlijke kern van het mens-zijn verwerkelijkt. Het is een grootse, en in de kern orthodoxe visie op menswording en verlossing.

Maar zij draagt ook gevaren in zich, die wij beknopt moeten aanstippen. De opvatting dat de Zoon het Beeld des Vaders is, kan enerzijds ertoe verleiden, de Zoon enkel als verschijning en als schijngestalte van de Vader te zien: het onderscheid der goddelijke personen wordt dan onvoldoende gehandhaafd. Deze potentiële ontwikkeling van het Origenisme treedt bij een MARCELLUS VAN ANCYRA († 374) aan de dag, maar werkelijk gevaarlijk kon zij toch niet meer worden. Anderzijds kan het beeld-zijn van de Zoon worden geduid als een andersheid en inferioriteit in natuur: in het platoonse beeld-denken ligt de tendens „de considérer l'image comme une copie dégradée et affaiblie du modèle [17]). In hoever ORIGENES zelf hierin meegaat, is omstreden; bij ARIUS († 337) en ook bij EUSEBIUS VAN CAESAREA

16a) *De Princip.* II 6, 6; vgl. *Matt. Comm. Ser.* 65 GCS 38 p. 152: „substantiae proprietatem".

17) CROUZEL o.c. p. 45.

(† 339) en diens volgelingen wordt deze inferioriteit tot systeem verheven.

Het origenistische schema der beeld-christologie kan ook leiden tot een aantasting van Jezus' mensheid. Een menselijke ziel kan overbodig schijnen, als die mensheid slechts ten doel heeft verschijningsvorm te zijn van het goddelijk Woord. Waarom zou het lichaam niet onmiddellijk de verschijning van het Woord zijn, dat zich daarin uitdrukt zoals in de andere mensen de ziel zich in het lichaam uitdrukt? Bij ORIGENES zelf wordt dit gevaar ondervangen door zijn actieve opvatting van het beeld: doordat het beeld schouwende en liefhebbende gelijkvormigheid is, spelen bij hem het menselijk kennen en willen van Jezus een vitale rol, en vormt de geestelijke ziel een onmisbare schakel tussen het Woord en de lichamelijkheid. Maar zodra deze actieve beeld-opvatting gaat tanen, dreigt het gevaar dat de ziel wordt beschouwd als overbodig of zelfs hinderlijk voor de eenheid van het Woord met de lichamelijkheid. Niet alleen een ARIUS en EUSEBIUS VAN CAESAREA, met hun opvatting van het Woord als een tussenwezen tussen God en de schepselen, komen tot een ontkenning van de menselijke ziel in Jezus, maar ook zulke krachtige verdedigers van zijn ware godheid als MALCHION (268) en APOLLINARIS VAN LAODICEA († ca. 390). En de orthodoxe verdedigers van Jezus' ziel zien zich genoodzaakt, een argument te zoeken buiten het beelddenken en buiten de Woord-christologie.

Dit gevaar werd in het Origenisme nog verscherpt, doordat hij geen brug slaat tussen zijn beeld-christologie en de traditionele leer over het kruisoffer. Wij hoorden hem zeggen, dat in dat offer het Woord de hogepriester is, en de mensheid het (passieve) slachtoffer. Volgens zijn beeldopvatting zou de hogepriesterlijke daad van het Woord zich moeten weerspiegelen in een actieve offerhouding ook van de Mens Jezus. Maar deze consequentie van zijn eigen denken schijnt ORIGENES niet te hebben getrokken. Het gevolg is, dat Jezus' menselijke activiteit in het verlossingswerk in strikte zin geen wezenlijke rol speelt. Het Monophysisme en het Monotheletisme van later eeuwen doemt op aan de horizon.

Tenslotte dreigt in dit beeld-denken een eigenaardige vervluchtiging van Jezus' menselijk handelen en zijn. Voor de christelijke platonist, die ORIGENES is, is de ware werkelijkheid de goddelijke. Het stoffelijke en lichamelijke heeft slechts inzover zin, als het uitdrukking en schaduw van het goddelijke is [18]). Maar dan heeft ook Jezus' menselijk handelen in zich geen consistentie, en is het voor ons heil irrelevant, tenzij als verschijningsvorm van geestelijke verhoudingen. Zover gaat ORIGENES natuurlijk niet, omdat hij te sterk traditioneel en kerkelijk gebonden is, om zijn christologie en verlossingsleer geweldaddig in zijn beeld-denken te dwingen. Toch gaat zijn voorkeur uit naar een geestelijke verklaring, niet enkel van het Oude, maar ook van het Nieuwe Testament: zoals de geschiedenis van de oude Bijbel voorafbeelding is van Jezus, zo is Jezus' aardse leven en handelen type, schaduw dus van geestelijke en hemelse werkelijkheden: „het lichaam van Jezus (en

[18]) Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957, p. 18v.

[19]) Vgl. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, p. 197v.

in het bijzonder zijn verrijzenis)... lijkt mij een voorafbeelding te zijn van de Kerk" (*Comm. Jo.* X 35) [19]). Een diepe en verrijkende gedachte, maar waarin het gevaar schuilt, dat de heilsfeiten en heilsdaden tot parabels worden vervluchtigd, dat het lichamelijke in de gloed van het goddelijke wordt verteerd.

Deze neiging botste te duidelijk met het katholieke realisme der menswording, dan dat zij positieve gevolgen kon hebben. Maar het verzet ertegen, met de neiging tot overmatige accentuering en verzelfstandiging van het menselijke in Jezus, is èèn van de motieven, waardoor een PAULUS VAN SAMOSATA (268) en de school van Antiochië wordt bezield, en die tot het Nestorianisme zullen voeren. En merkwaardigerwijs zal dit Nestorianisme, dat door verzet tegen het origenisme geïnspireerd wordt, zich toch ook op hem kunnen beroepen: de beklemtoning van de menselijke vrijheid en bewustzijn in de vereniging van het menselijke met het Woord kon een voorbode lijken van NESTORIUS' morele eenheid. ORIGENES' christologisch denken zal voor de komende eeuwen een rijke bron van inspiratie vormen voor de bezinning op het geheim van de Godmens. Maar het gaat ook zwanger van gevaren, die aan de dag treden, zodra minder grote geesten zijn stellingen overnemen zonder zijn grote visie. De latere christologische debatten over de ware godheid en de ware mensheid van Jezus spelen steeds tegen de achtergrond van ORIGENES' beschouwingen. En de gevaren, die in die beschouwingen schuilen, worden door de Kerk slechts bezworen, doordat zij teruggrijpt op de eenheidsvisie van IRENAEUS en op het formele en statische christologische schema van TERTULLIAAN.

II. DE GROTE DEBATTEN EN DEFINITIES

Omstreeks het midden der derde eeuw zijn de grondslagen gelegd van de latere christologische ontwikkeling. In de grote gebieden van de Kerk, in Klein-Azië en Gallië, in Rome en Noord-Afrika, in Egypte heeft het geloof in Christus een enigszins afgeronde uitdrukking gevonden. Jesus van Nazareth is iemand van goddelijke orde, Gods Zoon in een eminente zin, en Hij is uit Maria als mens geboren, heeft als mens geleefd en is gestorven en verrezen. Ondanks deze tegenstelling in bestaanswijzen en eigenschappen, is Hij één en dezelfde. Dit fundamentele geloofsinzicht draagt iedere verdere uitbouw, en alle discussies spelen zich in beginsel af binnen deze ruimte. In dezelfde periode zijn echter ook de kiemen gezaaid van die debatten en discussies: er beginnen zich namelijk verschillende visies af te tekenen op het heilswerk van Christus, visies die aan de fundamentele overtuigingen over zijn persoon een bepaalde kleur gaan geven, en waardoor deze mogelijkerwijs kunnen worden vervormd. Daar is de visie van IRENAEUS, met sterke aandacht voor het menselijke handelen van Jezus, waardoor de zonden der mensen worden goedgemaakt. En daar is de visie van ORIGENES, die in Jesus' mensheid bovenal de verschijning van goddelijke werkelijkheden ziet. Daar is tenslotte ook de visie (of het gebrek aan visie) van TERTULLIAAN, die nauwelijks verband legt tussen Jesus' persoon en zijn heilswerk, en die aldus tot een eenzijdig statisch-formele analyse van de constitutie van de God-Mens neigt.

De latere ontwikkeling van het christologisch dogma zou men bijna apriori kunnen afleiden: eerst wordt Christus' ware en volledige goddelijkheid gedefinieerd (Concilie van Nicea 325): een ergernis immers voor degene, die in de transcendente hoogheid en ongenaakbaarheid van de éne en enige God gelooft; en bood de hellenistische conceptie van inferieure goddelijke wezens hier niet een uitweg? Vervolgens wordt vastgelegd, dat Jesus waarlijk en volledig mens is (Concilie van Constantinopel 381): niet enkel zij die van Jesus een halfgod maakten, zijn geneigd om zijn mensheid met zijn hemels wezen te versmelten, maar ook sommige vurige verdedigers van Nicea, die zijn menselijkheid vergoddelijkt zien. Nadat aldus de beide polen van Jesus' wezen zijn vastgesteld, wordt de aard van hun vereniging ter discussie gesteld: Hij is, hoewel waarlijk God en waarlijk mens, toch één en dezelfde (Concilie van Efese 431), en in deze vereniging wordt zijn godheid noch zijn mensheid aangetast (Concilie van Chalcedon 451). Daarmee is de formele constitutie van de God-Mens volledig gedefinieerd. Maar juist omdat in deze discussies de aandacht steeds sterker werd geconcentreerd op die formele constitutie, blijkt het nog nodig de grondslag van zijn werkelijk menselijk leven en handelen veilig te stellen: Jesus heeft, behalve zijn goddelijk, ook een waarlijk menselijk handelingsbeginsel en een waarlijk menselijke wil (Derde Concilie van Constantinopel 680). Intussen is dan tevens, hoewel niet in uitdrukkelijke conciliaire definities, het inzicht tot rijpheid gekomen, dat Jesus volmaakt en volledig mens is, niet ondanks, maar juist uit kracht van het feit dat Hij God is: Hij is de vergoddelijkte mens, en daarom mens op goddelijke wijze en in goddelijke waarheid. Met deze twee laatste vaststellingen heeft men dan de volheid hervonden van het oorspronkelijke inzicht van een IRENAEUS, voor wie Jesus' heilswerk berustte op zijn echt-menselijke gehoorzaamheid, en van wiens visie men heeft kunnen schrijven: „Christ is perfect man simply because He is God" [20]).

Dit logische schema der ontwikkeling beantwoordt werkelijk aan de historische volgorde. Maar dat betekent geenszins, dat de feitelijke ontwikkeling steeds dit schema volgde. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het feit, dat van het Eerste Concilie van Constantinopel vrijwel geen documenten bewaard zijn: een teken dat het belang van zijn uitspraak door de tijdgenoten niet werd doorzien. De definitie van de volledige mensheid van Christus, die daar tot stand kwam, heeft dus niet aanstonds volledige weerklank gevonden in de Kerk, en is pas tot haar recht gekomen in de discussies, die van Efese naar Chalcedon voerden. Eerst na de plechtige uitspraak van Efese over de eenheid van de God-Mens wordt die oudere definitie van zijn volledige menselijkheid ten volle gehonoreerd. En onvermijdelijk moest dit een zekere onklaarheid omtrent de Efesijnse definitie meebrengen: hoe kan men immers op bevredigende wijze over de eenheid spreken, als één van beide polen onvoldoende is vastgelegd? Die onklaarheid der ideeën rond Efese weerspiegelt zich in onontwarbare historische complicaties, en in een chaotische

---

20) G. WINGREN, *Man and the Incarnation: a study in the biblical theology of Irenaeus*, Edinburgh, 1959, p. 212.

spraakverwarring, waarin de ernstige dogmatische tegenstellingen ontaarden tot een strijd die schijnbaar enkel om woorden en begrippen gaat.

Aan de feitelijke voorrang van Efese voor Constantinopel liggen nog andere factoren ten grondslag: kerk-politieke en theologische verschillen en geschillen tussen de christelijke hoofdsteden van het Oosten, Alexandrië enerzijds, Antiochië en later Constantinopel anderzijds. Dank zij het genie van ORIGENES had Alexandrië theologisch een geweldige voorsprong op zijn rivaal in Syrië. Door de heldhaftige geloofstrouw van ATHANASIUS, maar ook door diens krachtige en strijdvaardige politiek werd dit overwicht nog enorm versterkt. Antiochië daarentegen werd gedurende heel de vierde eeuw door eindeloze schisma's verdeeld en verlamd. Vanaf Nicea tot en met Efese heeft Alexandrië de leiding. Daarom werkte het Concilie van Constantinopel niet aanstonds door: eerst te Chalcedon behaalt Constantinopel de overwinning. Een worsteling om het leiderschap van Alexandrië, en dus om de theologische grondvisie van ORIGENES, ook dat vormt een belangrijke factor in de christologische strijd. Het overwicht van Alexandrië en van het gematigde origenisme van de Alexandrijnse kerk is één van de redenen waarom de eenheid van de Godmens lange tijd een voorsprong houden kon op zijn werkelijke mensheid. Zo wordt de strijd om het christologisch dogma tot een vrijwel onontwarbaar weefsel van dogmatische en theologische, maar ook van kerk- en profaan-politieke, soms zelfs van persoonlijke spanningen en conflicten.

1. Een voorspel: de Synode van Antiochië van 268

Van deze grote strijd, die gedurende ruim een eeuw Kerk en Rijk in onrust zal houden, ligt het voorspel in een weinig bekende Synode, die in 268 te Antiochië werd gehouden, en die tot de veroordeling en afzetting leidde van de bisschop van die stad, PAULUS VAN SAMOSATA. Over het nauwkeurig verloop der discussies zijn wij slecht ingelicht, maar dank zij de studie van H. DE RIEDMATTEN O.P. [21]) kunnen wij ons een voldoende beeld vormen van de geestelijke krachten, die tegenover elkander stonden, en van de betekenis van dit conflict voor de gehele komende eeuw.

a. Bisschop PAULUS VAN SAMOSATA werd aangeklaagd van onchristelijke levenswandel en van dwaling. Hij was blijkbaar, nauwelijks tien jaar na ORIGENES' dood, een verbeten anti-origenist, zoals duidelijk is in zijn afwijzing van origenistische formules als „twee goden" [22]), „samenstelling" van het mensgeworden Woord (fr. 22), zichtbare verschijning van het Woord in het vlees (fr. 12 = 28). Volgens Paulus is Jezus een gewoon mens geweest: „Maria heeft niet het Woord gebaard", maar „een mens aan ons gelijk" (fr. 1 en 4). De mens Jesus verschilt slechts gradueel van de overige heiligen (fr. 31), doordat hij namelijk overvloediger dan zij van Gods genade is vervuld (fr. 5), en de goddelijke Wijsheid in hem als in haar tempel

---

[21]) *Les actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg, 1952; in het vervolg verwijzen wij naar de fragmentenverzamelingen (fr.) van dit werk.

[22]) *Brief der zes Bisschoppen*, bij A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, ³1897, p. 173.

woont, meer zelfs dan in Moses (fr. 7, 8, 31). Maar de eenheid tussen de goddelijke Wijsheid en de mens Jesus is een eenheid van onderricht en samen-zijn (fr. 33), van vriendschap (fr. 24), van kwaliteit (fr. 29). Dus is Jesus adoptief-zoon van God. Het goddelijk Woord en de mens Jesus zijn „een ander en een ander" (fr. 7). Maar als zijn tegenstanders hem verwijten, aldus in Christus twee zonen te onderscheiden (fr. 32), protesteert PAULUS krachtig (fr. 17, 21). Waarschijnlijk moet dit daardoor worden verklaard, dat voor PAULUS de goddelijke Wijsheid of het Woord geen zelfstandige goddelijke persoon is, maar slechts een attribuut of energie des Vaders, zodat er geen immanente goddelijke Zoon bestaat (fr. 13): pas door de menswording wordt het Woord tot Zoon.

De achtergronden van PAULUS' leer worden niet geheel duidelijk. Zeker speelt oppositie tegen ORIGENES een rol. Vermoedelijk ook zijn bedoeling om de volledige menselijke werkelijkheid van Jesus onverkort (tegen origenistische vervluchtiging?) te handhaven: de mens heeft geleden en ons het leven geschonken (fr. 11). Vermoedelijk ook de bezorgdheid, dat het goddelijk Woord, door waarlijk mens te worden, een verandering zou ondergaan (fr. 25, 29), en dat dus een wezen van goddelijke orde, ja God zelf, aan verandering, geboorte, lijden en dood onderhevig zou worden.

Deze leer van PAULUS VAN SAMOSATE zal nog een ogenblik herleven bij FOTINUS (ca. 340), en het Nestorianisme zal op sommige punten enige gelijkenis ermee vertonen. Vermoedelijk mag PAULUS gelden als een symptoom en een extreme vertegenwoordiger van een geesteshouding, die een eeuw later als de School van Antiochië aan de dag zal treden, en die zich zal kenmerken door een anti-origenistische instelling, door sterke nadruk op de waarachtige menselijkheid van Jesus, en die om deze menselijkheid onverkort te handhaven, ertoe zal neigen om tussen godheid en mensheid in Jesus een betrekkelijk losse band te zien. In die Antiocheense school zal het Nestorianisme geboren worden. Als symptoom is het optreden van PAULUS belangrijk, omdat het de aanwezigheid verraadt van een stroming in de Kerk, die zich verzet tegen beklemtoning der eenheid. Een stroming die in de vierde eeuw nauwelijks aan de oppervlakte komen zal, maar die toch verklaart waarom het thema van de eenheid van de God-Mens voorlopig een voorsprong hebben zal boven dat van zijn waarachtige menselijkheid.

b. De opvattingen van PAULUS' tegenstanders vertegenwoordigen daarentegen het eenheidsdenken, en brengen ook de gevaren daarvan aan het licht, gevaren die voorlopig niet door de leidende figuren der Kerk schijnen te zijn herkend, en die dus nog lange tijd als bekoring aanwezig blijven. Voordat PAULUS voor de Synode wordt gedaagd, hebben zes bisschoppen een poging gedaan om hem tot andere gedachten te brengen. In hun brief vatten zij hun geloof in de God-Mens aldus samen:

> „De Zoon, die als God bij de Vader is, en die Heer is over al het geschapene, is door de Vader uit de hemel gezonden en vleesgeworden en mensgeworden. Daarom is het vlees, dat uit de Maagd geboren is, onveranderlijk verenigd met de godheid en vergoddelijkt. Om die reden werd dezelfde Jesus Christus als God en als mens voorzegd in Wet en Profeten, en geloofd in heel de Kerk... Hij is één en hetzelfde

naar zijn wezen (*ousia*), ook als Hij onder verschillende aspecten (*epinoiai*) gekend wordt" [23]).

Op de Synode zelf en in hun Synodaal Schrijven, waarvan slechts fragmenten zijn bewaard, is men nader op de zaak ingegaan. Men verwijt PAULUS, dat hij Christus in tweeën deelt (fr. 14, 19). Neen, Christus is één en dezelfde (fr. 18, 19, 23). Want het wezen zelf van het Woord is op wezenlijke wijze in de mens Jesus: het woord „ousia", dat wij kortheidshalve als „wezen" vertalen, keert in allerlei variaties terug om de eenheid te kenmerken (fr. 14, 16, 22-24, 29, 33); het is afgeleid van het werkwoord „zijn", en drukt dus uit, dat het Woord niet enkel door zijn werking en kracht, maar door zijn „zijn" met de mens Jesus verenigd is, op het niveau van het „zijn" zelf van deze mens.

Het mensgeworden Woord is een samengesteld iets (fr. 22, 25, 26), en van dat samenstel is de mens een deel (fr. 14, 25, 36). Men kan dus de eenheid tussen het Woord en de mens vergelijken met die tussen ziel en lichaam (fr. 30). Toch houden de bisschoppen vast, dat het Woord in zijn menswording geen verandering heeft ondergaan (fr. 25). Zo kan en moet men zeggen, dat het eeuwige Woord geboren werd, dat het vermoeienis en honger heeft geleden (fr. 18, 19, 23), en anderzijds hebben de Wijzen uit het oosten ook het mensenlichaam aanbeden, dat van God vervuld was (fr. 15). Maar als zij aldus de uitwisseling der eigenschappen stoutmoedig poneren, maken zij toch onderscheid tussen dingen die primair aan God, secundair aan de mens toekomen, en omgekeerd (*prohêgoumenôs, kata deuteron logon*):

„God die het menselijke heeft aangetrokken, was dus deelachtig aan het lijden, dat primair menselijk is; en het menselijke, waarin God was en waardoor Hij zijn werken verrichtte, was deelachtig aan de werken die primair goddelijk zijn. In de schoot (van Maria) werd Hij primair als mens gevormd, en secundair werd God in de schoot één wezen met het menselijke" (fr. 34; vgl. fr. 15, 20) [24]).

Men kan slechts bewondering hebben voor de rijpheid van de christologische visie, die in deze fragmenten tot uitdrukking komt. Vol reminiscenties aan ORIGENES' formuleringen, bieden deze teksten een zeer evenwichtige samenvatting van het geloof in Christus. Maar toch zal het gevaarlijk blijken, over het mensgeworden Woord te spreken als over „een samengesteld iets" en ook de vergelijking met de eenheid tussen ziel en lichaam is niet zonder bedenkingen: als het goddelijke Woord kan intreden in een werkelijke samenstelling met iets geschapens, is het dan nog wel ten volle goddelijk? De vergelijking met de eenheid tussen lichaam en ziel zal in de loop der eeuwen telkens terugkeren. Zij kan betekenen, dat het Woord het laatste subject is ook van Jesus' menselijk bestaan, zoals in de mens de ziel het laatste subject is ook van zijn lichamelijk leven. Maar zij zou ook kunnen betekenen, dat het Woord de plaats inneemt van de menselijke ziel; dan wordt de volledige menselijkheid van Jesus onvoldoende gehandhaafd, en moet ook de echte goddelijkheid van het Woord worden aangetast. In

---

23) Bij HAHN o.c., p. 181v.
24) DE RIEDMATTEN o.c., p. 57v.

welk van beide betekenissen de bisschoppen van Antiochië de vergelijking gebruiken, is niet uit te maken, maar hun woordvoerder en vertrouwensman schijnt de laatste betekenis te bedoelen. De priester MALCHION had de taak, PAULUS VAN SAMOSATA ten overstaan van de Synode van zijn dwaling te overtuigen. Deze MALCHION zegt, dat de constitutie van Jesus verschilt van de onze,

> „doordat in Hem het God-Woord is wat in ons de inwendige mens (de ziel) is" (fr. 30).

En hij ondervraagt PAULUS of,

> „zoals wij mensen samengesteld zijn uit vlees en iemand die in het vlees is, zo ook dat levende Wezen, het Woord zelf en de Wijsheid zelf, in dat lichaam was?... Zoals in ons (het leven) bestaat in die samenstelling, zo ook (bestaat het leven) in Hem in het feit, dat het God-Woord en wat uit de Maagd is, in dezelfde samengaan" (fr. 36).

MALCHION schijnt werkelijk overtuigd te zijn geweest dat het goddelijke Woord niet enkel het laatste subject is van Jesus' lichamelijk leven, maar ook het levensbeginsel ervan, en dus dat het Woord de plaats van de menselijke ziel inneemt. Waarschijnlijk komt hij hiertoe, doordat hij vreest, dat een menselijke ziel in Jesus „een tweede iemand" zou zijn naast het Woord. Maar vooral wreekt zich hier de eenzijdigheid van het Origenisme, dat in Jesus enkel lichamelijke verschijning zag van het Woord, en geen behoefte had aan authentiek menselijk handelen en bestaan in de Heer. ORIGENES zelf had de menselijke ziel van Jesus gehandhaafd omwille van zijn dynamische opvatting van het beeld. Bij MALCHION en bij alle latere origenisten is deze visie op het beeld-zijn verloren gegaan; dan wordt een menselijke ziel overbodig, en zelfs storend voor de eenheidsvisie op het mensgeworden Woord. De noodzaak om een menselijke ziel in Jesus te erkennen zal in origenistische kring pas worden gevoeld, als men weer aandacht krijgt voor andere aspecten van zijn heilswerk.

MALCHIONS standpunt is daarom zo belangrijk, omdat het een tweede stroming vertegenwoordigt, die nog een eeuw lang aanwezig blijkt. PAMPHYLUS moet ORIGENES verdedigen tegen het verwijt, dat hij door een menselijke ziel in Christus te aanvaarden, de Heer in tweeën verdeelt (*Apol. Pro Origene* 5 PG 17, 590A vgl. 579A). EUSEBIUS VAN CAESAREA, de leerling van PAMPHYLUS, zal die menselijke ziel uitdrukkelijk ontkennen [25]). Waarschijnlijk deed dat ook ARIUS, zeker de ariaanse kopstukken uit het midden van de IVe eeuw [26]). Omstreeks 360 zal deze stroming aan de oppervlakte komen, wanneer APOLLINARIS VAN LAODICEA, een trouw medestander van ATHANASIUS en toegewijd verdediger van Nicea, de loochening van de menselijke ziel in Christus tot kernpunt maakt van zijn christologie. Deze verschijnselen staan niet geïsoleerd, maar manifesteren de aanwezigheid van deze opvatting ook in kerkelijke kringen. Een bevestiging daarvan ligt in het feit, dat zich tegen deze opvatting voor-

---

25) DE RIEDMATTEN o.c. p. 70-81; H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939, p. 120.

26) Zie GRILLMEIER o.c. p. 68-73.

lopig slechts de stem verheft van EUSTATHIUS VAN ANTIOCHIË (ca. 330), terwijl ATHANASIUS en zelfs nog CYRILLUS VAN ALEXANDRIË in de eerste jaren van zijn werkzaamheid zich nauwelijks erover opwinden.

Voor ons lijkt aarzeling op dit punt onbegrijpelijk: staat ontkenning van een menselijke ziel in Christus niet gelijk met ontkenning van de menswording? Voor deze auteurs blijkbaar niet, want allen willen de waarachtige menswording handhaven. Maar zij schijnen te hebben gemeend, dat de mens niet moet worden gedefinieerd als de eenheid van een menselijke ziel en een lichaam, maar als die van een geest (van welke aard ook) en een lichaam: zo was dus Christus, het Woord dat een lichaam had aangenomen, in hun ogen werkelijk en onverkort mens: „De tout être spirituel qui s'emprisonne dans un corps on pourra dire qu'il 'devient homme', puisqu'il se trouve être un esprit incarné" [27]). Wij kunnen ons niet verdiepen in de vraag, of en in hoeverre ATHANASIUS en CYRILLUS zelf een menselijke ziel in Christus ignoreerden of verwaarloosden [28]).

Het verschijnsel zelf echter is uiterst belangrijk, omdat het wijst op een ontwikkeling van de verlossingsleer en christologie in een bepaalde richting. Bij een IRENAEUS was elke aarzeling op dit punt uitgesloten, want in zijn visie op menswording en verlossing werd een hoofdrol gespeeld door de menselijke wil en vrijheid van Christus, die in godmenselijke gehoorzaamheid de ongehoorzaamheid van Adam teniet deed. Een ontkenning of verwaarlozing van Jesus' menselijke ziel is alleen mogelijk, wanneer de verlossing enkel gedacht wordt als activiteit van het goddelijk Woord, waarbij het menselijke louter passief blijft. Bijvoorbeeld, zoals CYRILLUS VAN ALEXANDRIË later zelf zal opmerken, wanneer de verlossing wordt teruggebracht tot een verschijning van het Woord onder de mensen (*De recta fide ad Theodosium* 19 ACO I 1/1, p. 53v). Of wanneer men in het kruisoffer alle activiteit legt in het goddelijk Woord, dat als Hogepriester geldt, en Jesus' mensheid enkel als passief slachtoffer ziet. En dit is, ondanks een enkele uitlating in tegengestelde zin van ATHANASIUS (*Or. c. Arian.* II 8), voorlopig de algemeen aanvaarde beschouwingswijze: pas CYRILLUS zal beklemtonen, dat Jesus juist als mensgewordene Hogepriester is.

Als men de noodzaak niet ziet van menselijk-vrije activiteit in het verlossingswerk, is het moeilijk om de werkelijkheid van een menselijke ziel in Jesus te staven. In het Alexandrijnse milieu van ATHANASIUS en CYRILLUS en hun geestverwanten, zal men daartoe een ander beginsel te hulp roepen, dat dientengevolge zeer sterk reliëf krijgt, en één van de grote pijlers wordt van de Griekse verlossingsleer en christologie: *Wat het Woord niet heeft aangenomen, is niet verlost,* of positief: *Het Woord verlost wat het aanneemt en door aan te nemen.*

Over de ontwikkeling van dit beginsel aanstonds. Nu zij er enkel op ge-

---

27) J. LIEBAERT, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne,* Lille, 1951, p. 148.

28) Tegen LIEBAERT schreef bijvoorbeeld H. M. DIEPEN, *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie,* Brugge, 1957: de bibliografie van deze kwestie is enorm, en mist alle proportie met haar werkelijk belang.

wezen, dat het een variant is van het oudere „ruil"-beginsel, dat de Zoon werd wat wij zijn, om ons te maken wat Hij is (b.v. IRENAEUS, *Adv. Haer. V praef.*: boven p. 363). Maar daar lag de nadruk op het feit, dat de Zoon een Adamskind werd, dat onder de wet van lijden en dood staat, en ons maakt tot Godskinderen, die met Hem tot de Vader naderen: de ruil had betrekking op het gehele mensenleven vanaf de ontvangenis tot en met de dood. Nu komt de nadruk te liggen op de aanneming van een menselijk lichaam en een mensen-ziel, en daarmee op het eerste ogenblik der incarnatie.

2. Christus' ware godheid en de ontwikkeling van het beginsel: Wat het Woord niet heeft aangenomen, is niet verlost

a. ARIUS, de priester van Alexandrië († 337) staat zeker in verband met de Antiocheense leraar LUCIANUS, en zo misschien ook met de boven genoemde MALCHION [29]).

Misschien heeft ook ARIUS ontkend, dat Christus een menselijke ziel heeft; zeker deden dat zijn voornaamste leerlingen [30]). Zelfs is het mogelijk, dat juist de opvattingen van een MALCHION hem tot zijn karakteristieke leer over Christus' godheid brachten: als het Woord werkelijk het immanente levensbeginsel van het menselijk lichaam kan worden, en aldus intreden in een samenstel, dan kan het niet ten volle goddelijk zijn. Wat daarvan zij, de tijdgenoten hebben in ARIUS vrijwel uitsluitend die ontkenning van Christus' godheid gelezen, en op dit punt ligt dus ook zijn belang voor de dogma-ontwikkeling. Hoewel ARIUS de naam „god" aan de Zoon blijft geven, erkent hij in Hem toch niet een werkelijk goddelijk wezen. De Zoon staat hoog boven de gewone schepselen, maar nog verder van de Vader. Want Hij is zelf een schepsel. Hij is immers niet ongeworden, maar geworden; en geworden niet uit het wezen van de Vader, dat immers ondeelbaar is, noch uit enige andere grondstof, en dus geworden uit het niets. Daarom is Hij, hoewel vóór alle eeuwen gemaakt, toch niet eeuwig. Aldus zet hij zijn opvattingen uiteen aan een mede-lucianist, die weldra zijn overtuigde medestander en later zijn invloedrijkste beschermer zal worden, bisschop EUSEBIUS VAN NICODEMIË:

> „De Zoon is niet geworden, en ook geen deel van de Ongewordene..., en ook niet ontstaan uit enige grondstof maar door de wil en het besluit (van God) heeft hij het bestaan ontvangen voor de tijden en voor de eeuwen, „vol van genade en waarheid", god, ééngeboren, onveranderlijk. En voor Hij werd voortgebracht,... was Hij niet: want hij is niet ongeworden.
>
> Men vervolgt ons, omdat we hebben gezegd: De Zoon heeft een begin, maar God is zonder begin... En: Hij is uit het niets, daar Hij immers geen deel van God is, en ook niet uit enige grondstof..." [31])

---

[29]) GRILLMEIER o.c. p. 74 n. 3; p. 76 n. 9.

[30]) Boven p. 384.

[31]) Brief van ARIUS aan EUSEBIUS, ed. H. OPITZ, *Athanasius Werke*, Urk. 1, 4-5 p. 2-3; vgl. ARIUS' geloofsbelijdenis gericht aan zijn bisschop ALEXANDER, Urk. 6, 2-4 p. 12.

Het is onmogelijk en voor ons doel ook overbodig, het verloop van de Ariaanse strijd te volgen, die gedurende meer dan een halve eeuw de Kerk van het oosten in grenzeloze verwarring zou brengen. Maar in het begin van de strijd gelukt het bisschop ALEXANDER VAN ALEXANDRIË, gesteund door OSSIUS VAN CORDOVA en keizer CONSTANTIJN, op het *Concilie van Nicea* (325) de veroordeling van ARIUS en enige van zijn meest verwoede aanhangers te verkrijgen. Daar werd ook de geloofsleer vastgesteld in een formele, die in de volgende eeuwen telkens als toetssteen der orthodoxie zou dienen:

> „Wij geloven... in de éne Heer Jesus Christus, de Zoon van God, als enige Zoon geboren uit de Vader, dat wil zeggen uit het wezen (*ousia*) van de Vader, God uit God, licht uit licht, ware God uit ware God; geboren en niet gemaakt, van één natuur (*homoousios*) met de Vader... Deze is om ons mensen en om onze redding neergedaald en vlees en mens geworden, heeft geleden en is op de derde dag verrezen...
>
> Maar hen die zeggen: „Er was eens, dat Hij niet was" en „Voor Hij werd voortgebracht, was Hij niet" en „Hij is uit het niets geworden", of hen die zeggen dat de Zoon van God uit een andere substantie of wezen is (*hypostasis, ousia*), of dat Hij een schepsel is, of veranderlijk, hen slaat de Katholieke Kerk met de ban" (*Denz.* 54) [32]).

In deze geloofsbelijdenis van Nicea gaat de aandacht uit naar de echte godheid van de preëxistente Zoon. Voor ons is meer van belang, dat deze Zoon wiens godheid zo krachtig wordt uitgesproken, toch ook zonder énige aarzeling beschouwd wordt als degene, die uit de Maagd is geboren, die heeft geleden en gestorven. Ten overvloede wordt uitdrukkelijk gezegd, dat deze Jesus Christus één Heer en Zoon is. Van de verkondiging der identiteit tussen de preëxistente Zoon Gods en de historische mens Jesus van Nazareth laat men zich niet afschrikken door het feit, dat de ellenden van dat mensenbestaan en dat sterven behoorden tot de meest sprekende argumenten tegen Jesus' ware godheid.

b. De definitie van Nicea is van beslissend belang geworden voor de ontwikkeling der christologie. Maar het zou nog ongeveer vijftig jaar duren, voor deze definitie algemeen werd aanvaard. Gedurende bijna een halve eeuw heeft ATHANASIUS, die in 328 bisschop van Alexandrië werd, een onafgebroken en vaak eenzame strijd moeten voeren tegen de vereende krachten van Arianen en andere tegenstanders van Nicea. In die strijd werd hij tot het fanaal der Niceense orthodoxie, en voor volgende geslachten tot haar orakel. De wijze, waarop hij verlossingsleer en christologie in dit debat betrok, oefende dan ook diepgaande invloed uit.

Reeds voor het uitbreken van de ariaanse strijd had de jonge diaken

---

32) Wij vertalen „homoousios" door „van één natuur", omdat de gewone vertaling „één van wezen" enigszins misleidend zou zijn. Ten tijde van Nicea dacht men namelijk bij dit woord nog niet aan het éne goddelijke wezen, dat ongedeeld en identiek de Vader en de Zoon is. Maar het woord behield nog zijn contact met een ouder gebruik, waarin het ongeveer betekende „van dezelfde grondstof", uit hetzelfde deeg. Van de Zoon gebruikt drukt het dus uit, dat deze van werkelijk goddelijke „stof" is, van dezelfde strikt-goddelijke natuur als de Vader.

ATHANASIUS zich gewaagd aan een „precociously youthful excursion into high theology" [33]), in een werk waarvan de twee boeken onder de titel „Tegen de Heidenen" en „Over de Menswording van het Woord" bekend zijn [34]). Daarin toont hij zich een ijverig leerling zowel van ORIGENES als van IRENAEUS. Aan de eerste ontleent hij zijn visie op de paradijstoestand en de zondeval en op de verlossing als Gods openbaring: de mens, naar Gods beeld geschapen en uit de Godsaanschouwing levend, heeft zich van God afgewend (*Mensw.* 39). Hij kan slechts gered worden, doordat het eeuwige Beeld Gods in lichamelijke gestalte verschijnt (*Mensw.* 13-14).

Veel sterker is de invloed van IRENAEUS. Door het Leven te verlaten, heeft de mens zich tot de dood veroordeeld. Het leven kan hem slechts herschonken worden, doordat Hij die het Leven is, zich nestelt in ons sterfelijk lichaam (*Mensw.* 44), en afdaalt tot in onze dood (*Mensw.* 9). Door dat offer van zijn dood delgde Hij onze doodschuld (*Mensw.* 8).

Een vergelijking met de verlossingsleer van IRENAEUS zou bijzonder interessant zijn, maar wij kunnen slechts op twee punten wijzen: minder nadruk op de nederdaling van Jesus in het gehele menselijke leven, meer op zijn dood, die zeer uitdrukkelijk als offer beschreven wordt; en vooral de herleving van de ruilgedachte, zonder het karakteristieke irenaeische motief van de recapitulatie, maar in verschillende variaties. ATHANASIUS zelf vat bijvoorbeeld zijn werk in deze woorden samen:

> „Hij is mensgeworden, opdat wij zouden worden vergoddelijkt. Hij heeft zich door een lichaam geopenbaard, opdat wij de onzichtbare Vader zouden leren kennen. Hij heeft de smaad van de zijde der mensen verdragen (nl. door zich te laten doden), opdat wij de onsterfelijkheid zouden beërven" (*Mensw.* 54).

Veertig jaar later schrijft hij:

> „Hij aanvaardde wat van ons is (nl. lijden en dood), en vernietigde dit door het als offer op te dragen, en omkleedde ons aldus met het zijne" (*Ad Epictetum* 6).

Het belang van ATHANASIUS voor de christologie ligt in deze herontdekking van IRENAEUS en van de ruilgedachte, en in het gewicht dat deze krijgt door het persoonlijk gezag van de bisschop van Alexandrië en door de bijzondere plaats die deze in zijn Triniteitsleer gaat innemen.

In de strijd om de ware Godheid van de Zoon wordt namelijk één van zijn immer terugkerende argumenten: Alleen de Schepper zelf kan de mens herscheppen (*Ad Adelphium* 8; vgl. *Mensw.* 7), en vooral: Alleen de ware God kan ons vergoddelijken:

> „Als de Zoon een schepsel was, zou de mens... niet in aanraking zijn gekomen met God. Want een schepsel zou de schepselen niet met God in verbinding hebben gebracht, daar het zelf ook weer iemand nodig heeft die de verbinding tot stand brengt. En een onderdeel van de schepping had ook niet de redding van de schepping kunnen zijn, daar het zelf ook gered moet worden" (*Tegen de Arianen* II 69) [35]).

---

33) TURNER o.c. p.87.

34) Beide vertaald door Th. CAMELOT, in *Sources Chrétiennes* 18, 1947; het laatste door H. BERKHOF, in *Klassieken der Kerk* 4, 1949.

35) Vert. C. DE VOGEL, in: *Monumenta Christiana* II, p. 197; vgl. n. 70 p. 198; *De Synodis* 51

Het oude ruilbeginsel, dat „God is mensgeworden om ons te vergoddelijken" (*Tegen de Arianen* I 38; *Ad Adelph.* 4), of zoals hij eenmaal zegt, om ons „tot Woord te maken" (*Tegen de Arianen* III 33) [36]), gaat dus bij ATHANASIUS dienen als argument voor Jesus' ware godheid: Hij vergoddelijkt ons, dus moet Hij werkelijk God zijn. Maar ook moet Hij waarlijk en ten volle mens zijn. Dat is immers de keerzijde van de ruilgedachte, zoals ATHANASIUS zelf besefte:

> „Laten dus zij die loochenen dat de Zoon van nature uit de Vader stamt..., ook loochenen dat Hij waarlijk het menselijke vlees heeft aangenomen uit de altijd-maagdelijke Maria. Want wij mensen zouden er evenmin iets aan hebben wanneer Hij niet werkelijk vlees geworden was, als wanneer het Woord niet waarlijk en van nature de Zoon was van God" (*Tegen de Arianen* II 70).

Daarom heeft hij steeds beklemtoond, dat onze Heiland moest geboren worden uit Adams geslacht, zodat Hij met ons verwant is. Jesus als mens is de eersteling en oudste broeder van de vernieuwde mensheid, het beginsel van onze vernieuwing. Hier aarzelt ATHANASIUS niet, ook Jesus' mensheid als „verlost" te bestempelen, een uitdrukking waarvoor de latere theologie soms huiverig zal zijn:

> „Zijn vlees werd het eerst gered en bevrijd, daar het het lichaam was van het Woord zelf. En sindsdien worden ook wij, daar we hetzelfde lichaam hebben (of: daar we één lichaam vormen: sussômoi), op grond daarvan gered" (*Tegen de Arianen* II 61; vgl. III 22).

Deze keerzijde der ruilgedachte zal ATHANASIUS helpen om zijn standpunt te bepalen, wanneer de loochening van Jesus' menselijke ziel tegen het eind van zijn leven aan de oppervlakte komt. Op de Alexandrijnse Synode van 362 vat ATHANASIUS zijn verlossingsleer en christologie tegen de oude dwaling van PAULUS VAN SAMOSATA en de nieuwe van APOLLINARIS in het volgende decreet samen:

> „Het Woord des Heren woonde niet in de heilige mens op dezelfde wijze, waarop het in de profeten was gekomen,... maar het Woord zelf werd vlees. En Hij die in Gods gestalte is, nam de gestalte aan van een slaaf, en werd als mens naar het vlees uit Maria geboren om ons. Aldus werd in Hem het mensengeslacht volmaakt en volkomen bevrijd uit de zonden, levendgemaakt uit de doden, en binnengevoerd in het rijk der hemelen.
>
> De Verlosser had niet een onbezield, ongevoelig of onverstandelijk lichaam. Want daar de Heer om ons mens werd, was het onmogelijk dat zijn lichaam onverstandelijk was, en in het Woord geschiedde de redding niet enkel van het lichaam, maar ook van de ziel.
>
> En Hij die waarlijk Gods Zoon was, werd ook mensenzoon; en dezelfde die de eengeboren Zoon van God was, werd ook de eerstgeborene onder vele broeders. Daarom was het niet een ander, die vóór Abraham was als Zoon Gods, en een ander die na Abraham werd; en was het niet een ander, die Lazarus opwekte, en een ander die naar hem vroeg: maar dezelfde zei menselijkerwijs: Waar ligt Lazarus?, en wekte hem goddelijkerwijs op..." (*Tomus ad Antiochenos* 7).

De hoofdzaak blijft voor ATHANASIUS de identiteit tussen de eeuwige Zoon Gods en de mens Jesus. Doordat de Zoon een menselijke „natuur" aannam (ATHANASIUS gebruikt het woord „natuur" in deze zin nog niet),

---

[36]) Andere teksten bij DE VOGEL *o.c.* p. XXXIX.

en dus voortaan een mens uit ons geslacht Zoon van God is, is de redding van de mensenfamilie en haar hereniging met God een feit. Deze identiteit van het subject neemt niet weg, dat onderscheid gemaakt moet worden tussen wat Hem toekomt op grond van zijn god-zijn en van zijn mens-zijn. Dit onderscheid had ATHANASIUS trouwens steeds beklemtoond in zijn polemiek tegen de Arianen, die de ware godheid van Christus loochenden op grond van zijn menselijke zwakheden.

De nieuwe ontwikkeling in deze tekst ligt in de tweede alinea, hoewel die vernieuwing nog aarzelend geschiedt. Het document beoogt een verzoening tussen de verschillende aanhangers van Nicea, waaronder ook gematigde Apollinaristen. Hun tegenstanders verweten hun ongetwijfeld: door Jesus' menselijke ziel te loochenen, maakt ge Hem tot een onbezield en verstandeloos lichaam. Alle partijen gaan echter gemakkelijk akkoord, dat dit absurd is Maar de Apollinaristen meenden, dat Jesus' lichaam bezield en verstandelijk was, omdat het vervuld was van het Woord zelf. De eerste regels laten nog ruimte voor deze opvatting: als het Woord zelf een lichaam aanneemt, moet dit een volmaakt „verstandelijk" lichaam zijn. Maar de slotwoorden richten zich toch wel tegen APOLLINARIS: door de menswording worden lichaam én ziel gered, en aangezien die redding door de aanneming door het Woord verwerkelijkt wordt, kan Jesus' mensheid niet „onbezield" en „onverstandig" zijn, ook in deze zin, dat zij een redelijke ziel omvat [37]). Dezelfde gedachte wordt door ATHANASIUS in dezelfde jaren uitgesproken in een dogmatische brief:

> „Daar de Verlosser werkelijk en waarachtig is mensgeworden, is heel de mens gered... Onze redding is geen droombeeld, en is niet beperkt tot het lichaam alleen, maar in het Woord zelf werd waarlijk de redding tot stand gebracht van heel de mens, van ziel en lichaam" (*Ad Epict.* 7) [38]).

In de veroordeling van zijn oude strijdmakker APOLLINARIS geeft ATHANASIUS blijk van grote gematigdheid. Deze lankmoedigheid zal ook tot gevolg hebben, dat de erfgenaam van zijn geest, CYRILLUS VAN ALEXANDRIË, niet steeds voldoende op zijn hoede zal zijn voor het gevaar van het vervalste eenheidsdenken van APOLLINARIS. Maar vast blijft staan, dat door zijn aanpassing der ruilgedachte aan de nieuwe problematiek, ATHANASIUS een beslissende bijdrage heeft geleverd tot de ontplooiing van het beginsel, dat weldra een klassieke pijler der christologie zal worden, en dat door GREGORIUS VAN NAZIANZE aldus zal worden geformuleerd:

> „Wat niet (door het Woord) is aangenomen, is niet genezen; maar wat met God verenigd is, dat wordt ook gered" (*Ep.* 101 *ad Cledonium* PG 37, 181v).

Met dit beginsel is de impasse doorbroken waarin het halve origenisme van een MALCHION geraakt was: als men de menswording eenzijdig ziet als lichamelijke verschijning van het Woord, wordt de menselijke ziel van Jesus

---

[37]) GRILLMEIER o.c. p. 91-97.

[38]) Ook in n. 2 van deze brief vinden wij polemiek tegen een stelling van APOLLINARIS, alsof namelijk Jesus' lichaam *„homoousios"* zou zijn met de godheid: vgl. APOLLIN. fragm. 153).

overbodig of zelfs storend. Daarop zal men voortaan met ATHANASIUS antwoorden, dat ook de ziel moest worden aangenomen, omdat ook de ziel verlossing behoefde. Op enkele eigenaardigheden van deze toepassing der ruilgedachte moet even worden gewezen. Vooreerst wordt hier een exces van het origenistische beeld-denken gecorrigeerd met behulp van een beginsel, dat wordt ontleend aan een geheel verschillende visie op de menswording, wat voor de harmonie van het christologisch denken niet bevorderlijk kan zijn. Vervolgens wordt in de leer over incarnatie en verlossing het zwaartepunt gelegd in de aanneming, en dus in het ogenblik der menswording, niet in het geheel van het godmenselijk leven. Daarom vestigt men alle aandacht op het feit, dat de Zoon Gods een volledige mens wordt en is, maar dat Hij ook als volledige mens handelt, blijft van ondergeschikt belang. In het verlossingswerk is de goddelijke Zoon de handelende, en is zijn mensheid passief: deze wordt aangenomen, wordt geheiligd, en wordt als slachtoffer aan de Vader opgedragen. Dat deze mensheid ook liefdevol haar nieuwe zijn beaamt, dat zij uit de kracht van het Woord ook zichzelf heiligt (vgl. Jo. 17, 18), en dat zij door de Geest gezalfd ook zichzelf opoffert (vgl. Hebr. 9, 14), daarvoor heeft men in deze visie geen oog. In deze beschouwing spelen dus het menselijk handelingsbeginsel en de menselijke vrijheid in Jesus geen rol. Waarschijnlijk heeft dit tekort van de visie van ATHANASIUS en van zijn volgelingen niet weinig ertoe bijgedragen, de tegenovergestelde reactie van de Antiocheense school uit te lokken, en verklaart zij ten dele de hardnekkigheid van het nestoriaans verzet tegen Efese en zelfs tegen Chalcedon.

3. De Strijd om de Eenheid: van Constantinopel tot Efese

De beslissende strijd om de eenheid van de God-Mens ontbrandde niet in Alexandrië, maar in het gebied van Antiochië. Tot nu toe was die eenheid nauwelijks tot probleem geworden: algemeen herhaalde men de oude formules, dat het Woord Gods en de Mens Jesus niet een ander en een ander was, maar één en dezelfde. Volgens de johanneïsche visie, die door ORIGENES was vertolkt en geduid, veronderstelde men dat Jesus van Nazareth niemand anders was dan het eeuwige Woord, dat was vlees geworden en onder ons verschenen. Alleen PAULUS VAN SAMOSATA had deze overtuiging bestreden, maar zijn opvatting van Jesus als de volmaaktste der profeten, in wie het Woord Gods ruste, was te zeer in strijd met het evangelische beeld van de Heer, om een ernstig gevaar op te leveren. Directe invloed van PAULUS VAN SAMOSATA op de strijd, die een eeuw na zijn veroordeling ontbrandt, is niet aan te nemen. Waarschijnlijk echter wel invloed van zijn tegenstander MALCHION. En zeker is het geen toeval, dat de strijd in Antiochië ontbrandt, waar vanouds anti-origenistische stromingen werkzaam waren.

Omstreeks 360 komen daar twee partijen tegenover elkaar te staan, waarvan de éne de eenheid in Christus losser zag, de andere haar tot het uiterste toespitste. Dit debat zal van wereldhistorische betekenis worden: want de formuleringen van de Concilies van Efese en van Chalcedon weerspiegelen

de invloed van elk der partijen. Wie de vonk in het kruit stak, is niet duidelijk. Er bestond in Antiochië een stroming, die de mensheid van Christus sterker beklemtoonde dan dit bij ATHANASIUS geschiedde. En APOLLINARIS, die zich als de exponent van de zuivere gedachten van ATHANASIUS in het Antiocheense gebied beschouwde, voelde zich geroepen diens opvattingen te proclameren en te systematiseren. Door de tegenstand werd hij geprikkeld, om daarin tot het uiterste te gaan. En zijn tegenstanders, DIODORUS VAN TARSUS eerst, en daarna THEODORUS VAN MOPSUESTIA, voelden zich genoopt, om daartegen protest aan te tekenen, en om de onverkorte menselijkheid van Jesus te verkondigen. De agressiviteit van hun leerling NESTORIUS zal dan weer het verzet oproepen van CYRILLUS VAN ALEXANDRIË, die zich door een noodlottig misverstand laat verleiden om ook apollinaristische uitdrukkingen te gebruiken. De ontwikkeling van deze jaren laat zich in drie paragrafen samenvatten: APOLLINARIS' leer en veroordeling, de Antiocheense school, NESTORIUS en CYRILLUS.

a. APOLLINARIS en zijn veroordeling.

Over de beoordeling van APOLLINARIS († na 385) lopen de meningen sterk uiteen. Volgens DE RIEDMATTEN [39]) is hij „essentiellement un monophysite, peut-être le seul réel monophysite", volgens anderen is hij beslist geen monophysiet [40]). Wat daarvan zij, over zijn leer heerst tamelijk wel eenstemmigheid.

Hij wil het oude beginsel uitwerken, dat de mensgeworden Zoon werkelijk één en dezelfde is. Hij is niet „een ander en een ander" en niet twee Zonen, de één van natuur en de ander door genade [41]). Voor deze eenheid heeft APOLLINARIS verschillende uitdrukkingen: de God-Mens is één „persoon" *(prosopon)* (fr. 4; *De unione* 10), één wezen (*ousia:* fr. 9, 158), één natuur (*physis:* fr. 10). Hier valt een formule, die door CYRILLUS overgenomen, noodlottige gevolgen hebben zal:

> „De éne Zoon is niet twee naturen, de éne aanbiddelijk, de ander niet, maar *één vleesgeworden natuur van het God-Woord,* die met zijn vlees in één aanbidding aanbeden wordt" (*Ep. ad Jov.* p. 250v).

Daarbij gebruikt APOLLINARIS dan de traditionele vergelijking: zoals de mens, hoewel uit ziel en lichaam samengesteld, toch slechts één natuur is, zo is ook de God-mens één natuur (*Ep. ad Dionys.* 2 p. 257) [42]).

Maar deze vergelijking betekent hier niet enkel, dat de mensgeworden Zoon eenzelfde Ik is, zoals bij ATHANASIUS. Met MALCHION gaat APOLLINARIS verder, en dat wordt het kernstuk van zijn leer: in dit samenstel, dat de God-Mens is, neemt het Woord zelf de plaats in, die in gewone mensen wordt ingenomen door de ziel. Of tenminste — vermoedelijk onder druk

---

[39]) *Les actes du procès de Paul de Samosate,* p. 53; vgl. H. DE RIEDMATTEN, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée,* in: *Studia Patristica* II, p. 208-234.

[40]) GRILLMEIER o.c. p. 116; G. PRESTIGE, *Fathers and Heretics,* 1948, p. 107.

[41]) *Ep. ad Jovianum,* ed. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule,* 1904, p. 253; in het vervolg verwijzen wij naar de fragmentenverzameling (fr.) van LIETZMANN.

[42]) Vgl. GRILLMEIER, p. 109 n. 6.

van zijn tegenstanders heeft APOLLINARIS enigszins geaarzeld — de plaats van die hogere ziel, die in ons de zetel van verstand en vrijheid is, het leidend beginsel van ons menselijk leven, de „*nous*". Christus heeft geen menselijke „*nous*", maar in Hem wordt haar functie door het Woord zelf vervuld:

> „Naast ziel (hier verstaan als de lagere ziel, die het beginsel is van het vegetatieve en sensitieve leven) en lichaam heeft Christus God tot geest, dat is tot '*nous*'" (fr. 25).

Men heeft in oude en nieuwe tijd grote nadruk gelegd op de eigenaardige, aan het aristotelisme verwante antropologie van APOLLINARIS, die ervan uitgaat dat in de mens ziel en lichaam één natuur vormen.

Maar de bron en kern van zijn leer ligt niet in die antropologie, doch in een geloofsovertuiging. APOLLINARIS wil met alle kracht handhaven, dat het Woord Gods en de Mens Jesus één en dezelfde is, en dat dus het Woord zelf voor ons geleden heeft en is verrezen. En zulk een eenheid kan volgens hem niet bestaan tussen twee wezens, die elk in zich volmaakt en „af" zijn, en aldus in zichzelf beginsel van levensbeweging (fr. 107): het Woord zelf moet het beginsel zijn van Jesus' menselijk leven en handelen. Jesus is dus niet eenvoudigweg mens zoals wij, maar „als een mens",

> „daar Hij niet van één natuur (*homoousios*) is met de mensen naar wat in Hem het voornaamste is" (fr. 45).

Volgens APOLLINARIS heeft St. Jan dat willen uitdrukken, toen Hij schreef, dat het Woord is vlees geworden, zonder daaraan toe te voegen „en ziel" (fr. 2). De hogere ziel is in de mens het beginsel, waardoor hij een autonoom iemand is, en waardoor hij als een ander staat tegenover God. Jesus zou dus werkelijk een ander zijn, als Hij zulk een mensenziel had.

Ook dit beginsel is niet als filosofisch beginsel de laatste grond voor APOLLINARIS' loochening van de menselijke ziel in Christus. Het heeft voor hem een strikt religieuze kleur. Om de zondige mensenfamilie te verlossen, moet Jesus de volstrekt-heilige zijn; maar volstrekte heiligheid is onbestaanbaar, waar een menselijke ziel beginsel van het leven is; alleen God immers is de Heilige, en elke menselijke vrijheid sluit de mogelijkheid van zonde in. De heiligheid van een menselijke ziel is noodzakelijk vrijwillig (en God, als schepper, tast de natuur der dingen niet aan: fr. 87), en bijgevolg accidenteel. Jesus' heiligheid daarentegen is substantieel:

> „de vleeswording zelf is de heiliging van het vlees" (*De Unione* 11 p. 190).

Zijn heiligheid is niet het resultaat van „ascese" (fr. 75), maar Hij is ook naar zijn vlees heilig van het begin af:

> „Een heilig schepsel van het begin wordt de Heer terecht genoemd, ook naar zijn lichaam; en daarin verschilt Hij van elk ander lichaam. Want Hij werd niet zonder de godheid, maar in vereniging met haar ontvangen in de moederschoot" (*De Unione* 1 p. 185).

Deze eis van substantiële heiligheid schijnt voor APOLLINARIS de eigenlijke grond te zijn voor de loochening van een menselijke ziel in Christus. Herhaaldelijk komt hij daarop terug:

De wil van God is voldoende om „door het Woord dat erin woont het vlees te beleven en te bewegen, doordat de goddelijke kracht de plaats inneemt van de ziel en van de menselijke „*nous*"... Want het is onmogelijk dat twee met „*nous*" en wil begaafde wezens samengaan in één, als men vermijden wil dat zij door hun eigen wil en kracht met elkaar in strijd komen. Dus nam het Woord geen menselijke ziel aan, maar alleen het zaad van Abraham" (fr. 2; fr. 153).

„Het Woord is vlees geworden, maar heeft niet een menselijke „*nous*" aangenomen, die aan verandering en aan onreine gedachten onderhevig is. Maar het is zelf een goddelijke, onveranderlijke, hemelse „nous" (*Ep. ad Diocaes.* 2 p. 256; vgl. *Kata meros pistis* 30 p. 178) [43]).

APOLLINARIS stelt zich uitdrukkelijk het dilemma: substantiële of vrijwillige heiligheid (*Anakeph.* 24v, p. 245). Hij kiest de eerste, en offert daaraan ook het volledig mens-zijn des Heren. Een lange reeks bewijzen herhaalt als een refrein de conclusie: „Dus is Christus niet een mens" (*Anakeph.* 2-14 p. 243). Hij is God-Mens. Het vlees dat door het Woord wordt bezield is niet in eigenlijke zin een schepsel (fr. 153), het is „één van wezen" (*homoousios*) met God (*De Unione* 8 p. 188), omdat het met God tot één wezen versmolten is (fr. 116).

APOLLINARIS gaat dus wezenlijk verder dan de gewone „*communicatio idiomatum*" (uitwisseling van eigenschappen), volgens welke de eigenschappen van de goddelijke en menselijke natuur van de éne God-Mens kunnen worden uitgezegd. Voor hem bestaat er in Christus een ware doordringing van goddelijke eigenschappen in het menselijke des Heren. Dat is de zin van de apollinaristische „éne natuur" [44]).

Zijn tegenstanders hebben in APOLLINARIS twee punten bestreden: deze overspitsing van de uitwisseling der eigenschappen, en vooral zijn loochening van een menselijke ziel. Reeds in 362 verwierp ATHANASIUS deze twee punten [45]). Direct resultaat heeft die veroordeling niet gehad. Maar na een tiental jaren volgt een bestrijding door EPIPHANIUS VAN SALAMIS, AMBROSIUS, GREGORIUS VAN NAZIANZE en GREGORIUS VAN NYSSA, DIDYMUS DE BLINDE en anderen. Nieuwe veroordelingen komen van Romeinse synoden onder Paus DAMASUS, en tenslotte van het Concilie van Constantinopel (381). In deze polemiek wordt telkens beklemtoond, dat Jesus een volledige en onverkorte mens is. Zo schrijft een romeinse synode (369), later door een synode van Antiochië bekrachtigd:

„Wij verbazen ons erover dat sommigen wel rechtgelovig schijnen te denken over de Drievuldigheid, maar niet over het geheim van onze verlossing. Want ze beweren dat onze Heer en Verlosser een onvolkomen mens heeft aangenomen, namelijk zonder verstand (*sensus* = *nous*). Helaas, wat een verwantschap met de arianen! Want deze laatsten zeggen, dat de godheid van de Zoon Gods onvolkomen is, maar de eersten dat de mensheid van de Mensenzoon onvolkomen is. Maar als een onvolkomen mens is aangenomen, is ons heil onvolkomen, omdat niet de gehele mens is gered. En wat blijft er dan van het woord des Heren: „Ik ben gekomen om te redden wat verloren was", namelijk de gehele mens, in ziel en lichaam, in ver-

---

43) DE RIEDMATTEN, in *Studia Patrist.* p. 212v citeert ook onuitgegeven exegetische fragmenten van deze strekking.

44) DE RIEDMATTEN o.c. p. 218.

45) Zie pag. 389v.

stand, en in heel de substantie van zijn natuur... Wij weten, dat we volkomen en in ons geheel gered zijn, en belijden daarom met de belijdenis der Katholieke Kerk, dat de volkomen God een volkomen mens heeft aangenomen" (MANSI III 461; vgl. ook *Tomus Damasi* Dz 65).

De nieuwe vorm van het ruil-beginsel, door ATHANASIUS ontwikkeld, heeft enorme weerklank gevonden, zodat in korte tijd diens visie gemeengoed werd, dat de mens is verlost, doordat de Zoon Gods mens wordt. Deze bestrijding was werkdadig, omdat zij met voorbijzien van alle subtiliteiten dat punt van het Apollinarisme aantastte, dat onmiddellijk indruiste tegen de katholieke geloofsovertuiging: is niet heel het Evangelie vervuld van de verrukkende boodschap, dat Jesus, hoe heilig en goddelijk ook, toch waarlijk een mens is als wij? Maar in deze bestrijding werd toch nauwelijks de diepere vraag aangeraakt, die APOLLINARIS had gesteld, hoe namelijk het onverkorte mens-zijn in Jesus kan samengaan met zijn waarachtig god-zijn, en met name hoe zijn echte menselijke vrijheid te rijmen is met zijn substantiële heiligheid. In de grote orthodoxie, die zich rond ATHANASIUS gevormd had, had men nog weinig oog voor het mysterie van Jesus' menselijk handelen. Men blijft gevangen in de voorstelling, dat in het verlossingswerk de activiteit uitsluitend ligt aan de kant van het Woord, terwijl het menselijke in Jesus louter passief wordt gedacht, of op zijn hoogst als een passiefbewogen *„organon"*. Jesus is de mens, die van God doorstraald en door Hem bewogen wordt; dat Hij ook de mens is, die door God verwekt, op volmaakt-menselijke wijze naar de Vader toe leeft, dat beseft men nog niet. Er zal nog een eeuw verlopen, voor deze probleemstelling in de Kerk als geheel bewust wordt.

b. De Antiocheense School: Twee Naturen.

De School van Antiochië besteedt meer aandacht aan het echte mens-zijn des Heren. Tenminste voorzover zich laat beoordelen. Want van de meest karakteristieke vertegenwoordigers dier school zijn de dogmatische geschriften slechts bewaard in schaarse fragmenten, uitgekozen door hun tegenstanders, uit hun verband gelicht en zelfs soms vervalst. Voorzover de documenten een oordeel toelaten, zou men kunnen zeggen: ATHANASIUS heeft als lijfspreuk: het Woord is vleesgeworden, en veronderstelt dus dat het Woord op een of andere manier het subject is ook van het menselijke bestaan van Jesus; maar de antiocheense formule zou eerder luiden: Jesus is de Mens, die door het Woord is vervuld en aangenomen. Misschien weerspiegelt zich daarin een andere instelling tegenover de Schrift, misschien ook een oeroude Syropalestijnse traditie. Maar voor ons wordt het verschijnsel pas duidelijk zichtbaar in de vierde eeuw. En dan blijkt het verschil te berusten op een andere aanpak van de antiariaanse polemiek. De eigenheid van Jesus' mensheid wordt in Antiochië beklemtoond, niet direct vanwege haar heilsbetekenis maar om de godheid van de Zoon te kunnen handhaven.

Reeds bij bisschop EUSTATHIUS VAN ANTIOCHIË († ca. 335), die een vooraanstaand deelnemer en trouw verdediger van het Concilie van Nicea was, is deze Antiocheense richting duidelijk merkbaar. ATHANASIUS en de

zijnen bestreden het Arianisme vooral, door zich te verdiepen in de verhouding van het Woord tot de Vader. Maar de polemiek van EUSTATHIUS richt zich bij voorkeur tegen het argument der Arianen: als de Zoon kon geboren worden uit de Maagd, en lijden en sterven, dan is Hij niet waarlijk God (vgl. fr. 15)[46]. Zelf gaat hij dus scherp onderscheid maken tussen de eigenschappen van de Zoon en die van de mens Jesus. Dat is niets bijzonders. Maar daarbij stelt hij regelmatig tegenover elkaar „degene die zalft" en „degene die gezalfd wordt" (fr. 35), de mens die lijdt en de God die in Hem woont, die Hem opwekt en verheerlijkt (fr. 37, 41, 47, 50). Deze verschillen van nature (fr. 41, 47), zodat de zwakheden van de Mens geen afbreuk doen aan de hoogheid Gods. Wanneer men terugdenkt aan de frequentie en kracht, waarmee alle vroegeren herhaalden dat de Zoon Gods en de Mens Jesus niet „een ander en een ander" is, maar „één en dezelfde", wordt men hier getroffen door de afwezigheid van dergelijke formules, ja door een wijze van spreken, die in de Zoon en de Mens bijna „een ander en een ander" schijnt te zien, (hoewel EUSTATHIUS deze formule niet gebruikt).

Hier ligt de eigen aard van de antiocheense benadering. Niet in de termen „de aangenomen mens", „de mens van Christus" (fr. 33), „werktuig" (fr. 23), of in de beschrijving der vereniging als een inwoning (fr. 19, 20). Deze en verwante uitdrukkingen en voorstellingen gebruiken ook ATHANASIUS en de zijnen. Maar de achtergrond is verschillend.

Anderzijds veronderstelt natuurlijk ook EUSTATHIUS de eenheid van het Woord Gods en de Mens Jesus. Als trouw aanhanger van Nicea kan hij spreken van de twee geboorten van Christus (fr. 67), van Gods geboorte uit de Maagd (fr. 88), en dus Maria ook Moeder van God noemen (fr. 68). Maar deze eenheid moest in dit denken onvermijdelijk tot probleem worden.

DIODORUS, later bisschop van Tarsus († ca. 390), was leraar te Antiochië omstreeks 360, in dezelfde jaren dus dat daar ook APOLLINARIS werkte. Tussen beiden ontwikkelde zich een heftige polemiek. En daarin toont zich DIODORUS een leerling van EUSTATHIUS. Ook hij richt zich niet direct tegen APOLLINARIS' loochening van de menselijke ziel, maar tegen het feit, dat de „ene natuur" van de Godmens ertoe moest leiden, de menselijke zwakheden van Jesus aan de Zoon Gods zelf toe te schrijven[47]. Maar DIODORUS heeft meer gesystematiseerd dan EUSTATHIUS en gaat een (fatale) stap verder. Niet alleen bestrijdt hij APOLLINARIS „éne natuur" en „één *ousia*"[48], maar uitdrukkelijk ook diens leer dat „het lichaam en het God-Woord *dezelfde* is, en niet *een ander en een ander*, maar een enkele samengestelde ... een enkele Zoon in beiden"[49].

DIODORUS ontkent dus, dat de Zoon Gods uit Maria geboren is: wat zij baarde was de tempel, die de Zoon zich vormde in haar schoot, de mens

---

[46]) De fragmenten van EUSTATHIUS zijn verzameld door M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948.

[47]) F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rome 1956, p. 182.

[48]) Bij SULLIVAN, p. 187 n. 65.

[49]) Bij SULLIVAN, p. 186 n. 61.

waarmee Hij zich verenigde. Alleen in die zin wilde hij de benaming „Moeder Gods" aanvaarden [50]). Aldus zou DIODORUS hebben geleerd, dat „het God-Woord slechts in ruime zin (*katachrêstikôs* = abusievelijk) Davidszoon genoemd kan worden" [51]). Verder schreef hij:

„Ge zult me opwerpen: „Verkondig je twee zonen?" Neen, ik zeg niet dat er twee zonen van David zijn; want ik heb niet gezegd, dat de Zoon Gods Davidszoon is; maar ik zeg ook niet, dat er twee zijn, die naar hun wezen Zoon Gods zijn: want ik heb niet gezegd dat er twee uit Gods wezen zijn. Maar ik zeg, dat het eeuwige God-Woord gewoond heeft in hem die uit Davids zaad geboren is" (*ibid.* 1388A).

En ook:

„De mens die uit Maria geboren is, is zoon door genade, het God-Woord is Zoon door natuur... Voor het mensenlichaam moet het voldoende zijn, het zoonschap, de heerlijkheid, de onsterfelijkheid door genade te bezitten" (*ibid.* 1388A).

Twee zonen, men zal het de Nestorianen telkens voor de voeten werpen. En moet de Mens Jesus Zoon Gods genoemd worden krachtens natuur of krachtens genade? Of is er een derde antwoord, dat Hij door de verenigings*genade* de *natuur*lijke Zoon Gods is? DIODORUS geeft hier meer blijk van scherpzinnigheid dan van de omzichtigheid die in de omgang met het mysterie past. De fragmenten van DIODORUS' werk zijn te schaars en grotendeels te vijandig, om te beoordelen, in hoeverre hij de eenheid handhaaft tussen de Godszoon en de Davidszoon. Zijn betekenis en zijn roem liggen in zijn twee leerlingen, die behoren tot de allergrootste exegeten van alle tijden, CHRYSOSTOMUS en THEODORUS.

CHRYSOSTOMUS († 407), de antiocheense priester, die door keizer Arcadius tot bisschop van Constantinopel werd verheven, en die door de haat van keizerin Eudoxia en van patriarch THEOPHILUS VAN ALEXANDRIE de dood werd ingedreven, was een leerling van DIODORUS. Misschien echter voelde de heilige zich niet helemaal gelukkig met diens christologische opvattingen. Want hoewel hij preekte in de kerk van Antiochië, die door de apollinaristen-strijd werd verscheurd, vermeed hij vrijwel alle discussie over deze problemen. Zelfs in zijn catechesen voor de Dopelingen beperkt hij zich tot een enkel lakoniek zinnetje over het geheim van de God-mens (*Hom. Cat.* 1, 21, *Sources Chrét.* 50, p. 119).

Een enkele maal echter brengt hij een kleine maar belangrijke correctie aan op zijn meester. Zo luidt zijn commentaar op Joh. 1, 14:

„Hij zegt: „het Woord is vlees geworden", om te tonen, dat het geen droombeeld was; maar „worden" betekent ook geen verandering van zijn wezen (*ousia*), doch de aanneming van een waar vlees... (Daarom voegt de evangelist eraan toe: „en heeft onder ons gewoond"). Het is geen verandering van die onveranderlijke natuur, maar een tent-hebben en inwonen. En wat woont is niet hetzelfde als de tent, maar iets anders. Want het éne woont in het andere... „Iets anders" zei ik, volgens het wezen. Want door de vereniging en verbinding is het God-Woord en het vlees één iets, niet door vermenging of vernietiging van de wezens, maar door

---

50) Bij SULLIVAN, p. 189.
51) Bij LEONTIUS VAN BYZANTIUM, *Contra Nest. et Eutych.* III PG 68, 1388C.

een onuitsprekelijke en onzegbare vereniging" (*Hom. in Jo.* 11, 2 PG 59, 79v).

De antiocheense vrees, alsof „worden" verandering zou zijn, overheerst. Maar waar DIODORUS zou hebben gesproken van „een ander", gebruikt CHRYSOSTOMUS de neutrum-vorm, en voegt daaraan ten overvloede nog de verklaring toe, dat dit anders-zijn betrekking heeft op het wezen, d.w.z. op wat Hij is. Evenwichtiger dan zijn leermeester, zoekt dus CHRYSOSTOMUS in de God-Mens onderscheiding en eenheid te handhaven. Zo in zijn verklaring van Phil. 2, 6:

> Christus is niet „louter een mens". „Hij was niet alleen wat zichtbaar was, maar ook God. Want Hij was zichtbaar als mens, maar Hij was niet gelijk aan de massa der mensen, ook al was Hij gelijk naar het vlees... Wij zijn ziel en lichaam, Hij is God en ziel en lichaam... Blijvend wat Hij was, nam Hij wat Hij niet was, en terwijl Hij vlees werd, bleef Hij wat Hij is, God-Woord... Laten we dus niet vermengen, maar ook niet scheiden. Eén God, één Christus, de Zoon Gods. Als ik zeg „één" bedoel ik vereniging, geen vermenging, alsof de ene natuur in de andere veranderd werd, maar zij is ermee verenigd" (*Hom. in Phil.* 7, 2-3 PG 62, 231-2).

Niet vermenging, maar vereniging: welk spel der Voorzienigheid laat een CHRYSOSTOMUS juist de formule hervinden, die TERTULLIAAN eenmaal had geijkt, en die straks één van de bouwstenen van Chalcedon zal worden?

THEODORUS VAN MOPSUESTE († 428), CHRYSOSTOMUS' vriend en medeleerling in DIODORUS' school, was en is één der hevigst omstreden figuren der dogmageschiedenis. Na zijn dood heftig aangevallen door CYRILLUS VAN ALEXANDRIË, die in hem de vader van het nestorianisme zag; gerehabiliteerd door het Concilie van Chalcedon, dat zijn formuleringen van het christologisch dogma gedeeltelijk overnam; onder keizerlijke druk tenslotte opnieuw veroordeeld door Paus VIGILIUS en door het Tweede Concilie van Constantinopel (553). In onze tijd concludeert een zorgvuldige doctor-these der Gregoriana, dat Theodorus' leer „is substantially identical with the doctrine of that letter of Nestorius which was condemned at Ephesus" [52]), terwijl een professor der zelfde Gregoriana, één van de beste kenners der oudkerkelijke Christologie, een bevestigend antwoord geeft op de vraag „si, sans s'exprimer à la manière de saint Cyrille d'Alexandrie, il n'aurait cependant pas reconnu comme lui le Fils de Dieu dans le fils de la Vierge" [53]).

Evenals die van zijn vriend, zijn ook THEODORUS' *Onderrichtingen voor de Doopleerlingen* onlangs teruggevonden [54]). Maar in tegenstelling tot hem, gaat THEODORUS het christologisch probleem niet uit de weg. Hij wijdt er verscheiden homilieën aan. Om zijn doopleerlingen tegen de ariaanse redeneringen te wapenen, prent hij hun voortdurend het onderscheid der twee naturen in (bv. *Hom.* 3, 6; 6, 3; 8, 10). THEODORUS is de eerste, bij wie deze uitdrukking tot een regelmatig terugkerende technische term wordt. Soms gebruikt hij, zoals CHRYSOSTOMUS, neutrum-vormen als de godheid en de

---

52) SULLIVAN o.c. p. 287v.

53) P. GALTIER, *Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'Incarnation*, in: *Rech. Sc. Rel.* 45 (1957) 161-186, 338-360; het citaat op p. 161.

54) *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, trad. TONNEAU-DEVREESSE, Vaticano 1949.

mensheid (bv. *Hom.* 3, 4), maar vaker met DIODORUS concrete uitdrukkingen:

> „Hij was niet alleen God, en ook niet alleen mens, maar Hij is van nature werkelijk in beiden, zowel God als mens. Hij is God-Woord, Hij die aannam, en Hij is de mens die werd aangenomen. En Hij die Gods gestalte was, nam de slavengestalte aan; en de slavengestalte is niet de Godsgestalte. In de Godsgestalte is Hij degene, die van nature God is, maar de slavengestalte is hij die van nature mens is, die werd aangenomen om ons heil. Hij die aannam was dus niet hijzelf die werd aangenomen; en hij die werd aangenomen was dus niet Hijzelf die aannam; maar Hij die aannam is God, terwijl hij die werd aangenomen mens is" (*Hom.* 8, 1; vgl. 6, 5).

Aanstonds iets over de eenheid van beiden. Voor THEODORUS is de mens Jesus geen „gewoon mens" (*Hom.* 5, 7; 6, 3), maar toch een waar mens uit Maria en uit ons geslacht geboren (*Hom.* 6, 10), samengesteld uit lichaam en ziel waarbij het dwaasheid zou zijn, de „nous" uit te sluiten, die immers de plaats der vrijheid en dus ook van de zonde is (*Hom.* 5, 9-17). Deze mens vervulde de natuurwet en de mosaïsche wet, en werd na zijn doopsel het voorbeeld van het evangelisch leven (*Hom.* 6, 2; 6, 8, 10-11; fr. *de Incarn.* XIII PG 66, 988C; VII col. 977C). Maar „Gods genade vrijwaarde de mens, die door God was aangetrokken, van de zonde" (*Hom.* 5, 17). Omdat Hij zonder zonde was, werd Hij, toen Hij tot vervulling van de doodswet der mensheid gestorven was, door God opgewekt en verheerlijkt:

> „Al wat tot de mensennatuur behoort, nam hij op zich; nadat hij in al zijn vermogens was beproefd, voltooide Hij hem door zijn macht. Zelfs toen hij volgens de wet van zijn natuur de dood onderging, verwijderde Hij zich niet van hem..., maar door de werking van zijn genade, bevrijdde Hij hem uit de dood..., maakte hem onsterfelijk, onbederfelijk en onveranderlijk, en deed hem ten hemel stijgen... Daar ontvangt hij nu de aanbidding op grond van zijn allerinnigste vereniging met God het Woord" (*Hom.* 5, 5-6; 5, 18; 7, 13).

Aldus is de mens Jesus door zijn herschepping in verrijzenis en verheerlijking de eersteling van de nieuwe mensheid en van de nieuwe schepping, die aan allen meedeelt van zijn eigen volheid (*Hom.* 3, 9; 5, 21; 7, 9).

THEODORUS is sinds eeuwen de eerste, die Jesus' aardse leven zo duidelijk schildert als voorbeeld en oerbeeld van elk christenleven, met zijn strijd en met zijn hemelse bekroning. De alexandrijnen waren geneigd, om het beslissende moment van Jesus' vergoddelijking te leggen in zijn menswording zelf, en om dus de zwakheden van zijn aards bestaan slechts te zien als een verhulling van de glorie, die Hij ook in zijn mensheid eigenlijk reeds bezat. Voor THEODORUS ligt die verheerlijking in verrijzenis en hemelvaart. Dit moest al verzet oproepen van alexandrijns georiënteerde theologen. Gevaarlijker was zijn suggestie, dat Jesus de zondeloosheid eerst door de verrijzenis verwierf: want dat is de betekenis van die „onveranderlijkheid van de ziel" (*Hom.* 5, 6; 6, 12), die wij onder de vruchten van de verrijzenis hoorden noemen. Niet alsof THEODORUS zou menen, dat Jesus ooit gezondigd had; maar ook Jesus' ziel was op aarde onderhevig aan die veranderlijkheden, die mogelijkheid dus om zich van God af te wenden, waardoor de mensen tot zonde komen. Slechts door de genade en door de ononderbroken nabijheid van het Woord werd zij voor die mogelijkheid gevrijwaard. Van

de andere kant echter schijnt THEODORUS Jesus' zondeloosheid ook als de voorwaarde voor die nabijheid te zien. Dat ook de menselijke keuze van Jesus een element is in de hypostatische vereniging, daarin ligt een stuk waarheid. Dat die vereniging en die keuze elkaar wederzijds conditioneren, ook dat schijnt toelaatbaar, mits men beschikt over een voldoende diep inzicht in de verhouding tussen genade en vrijheid, om te beseffen dat deze wederzijdse conditionering toch steeds omvangen blijft door het primaat van Gods zelfmededeling in genade en menswording. Om dat inzicht worstelde in precies dezelfde jaren AUGUSTINUS, voor wie dan ook Jesus' begenadiging het oerbeeld van elke begenadiging is. Ook THEODORUS schijnt het te hebben gevonden. Zeker was het geen gemeengoed in de griekse Kerk. Daarom moest onvermijdelijk, terecht of ten onrechte, op THEODORUS de verdenking vallen, alsof hij de vereniging van Jesus' mensheid met het Woord als een louter morele opvatte.

Deze verdenking werd nog versterkt door zijn beschrijving van die vereniging. Zeer regelmatig wordt zij beschreven als „aanneming" of als „inwoning". Maar niet zelden komt ook de uitdrukking „één persoon (*prosôpon*)" voor, die één der pijlers van de Chalcedonische orthodoxie zal worden. Wat betekent zij voor THEODORUS? Te Chalcedon zal men zeggen „één persoon en één zelfstandigheid", en door deze toevoeging de betekenis van „persoon" markeren. Het woord zelf immers, dat oorspronkelijk een masker en een toneelrol betekende, kon een element van fictie in zich dragen, waardoor verschillenden als één persoon *golden* (denk aan onze uitdrukking: een juridische persoon). De christenen gebruikten de uitdrukking geregeld om te zeggen, dat iemand namens een ander optrad (wat insluit dat zij voor de beschouwer als één „persoon" golden): soms spreekt de profeet in de „persoon" van de Vader, soms in die van de Zoon enz. In de Triniteitsleer was het woord in de vierde eeuw binnen gedrongen. Eerst hadden velen achterdochtig ertegenover gestaan, alsof de „personen" van de Vader en de Zoon slechts verschillende rollen en verschijningsvormen van de éne God zouden zijn. Geleidelijk had het woord zich toch kunnen doorzetten, en zo kan ook THEODORUS behalve van drie hypostasen (zelfstandigheden) ook van drie „personen" spreken (*Hom.* 3, 2-3). In hoever is deze realiteitsbetekenis van het woord „persoon" in de Triniteitsleer ook doorgedrongen in THEODORUS' spreken over de menswording? Of blijft daar nog iets hangen van zijn oude betekenis, zodat het Woord en de Mens Jesus slechts als één zouden *gelden*? Een enkele maal stelt hij tegenover het onderscheid der naturen „de vereniging in de persoon" (fr. *de Incar.* XII PG 66, 985B), maar behalve in een fragment, dat door een latere pleitbezorger van THEODORUS is vertaald, zegt hij nooit, dat de God-Mens „één en dezelfde door de vereniging in de persoon" zou zijn (PG 66, 970AB). Gewoonlijk echter komt de uitdrukking „één persoon" voor in zinnen als: de Schrift „zegt beide dingen van de éne persoon van de Zoon" (*Hom.* 3, 6-7; 6, 3; 8, 10-12), of: „de met God verenigde mens ontvangt deze eminente eer door de vereniging van de persoon" (*In Ps.* 8, 1, ed. DEVREESSE, p. 43). Dus in een contekst, waarin de oudere representatie-betekenis nog gemakkelijk kan meeklinken. De uitdruk-

king „één persoon" helpt ons dus niet veel verder, om THEODORUS' visie te achterhalen.

Op het eerste gezicht kan het schijnen, alsof THEODORUS' analyse van de vereniging tussen het Woord dat inwoont en de Mens die door Hem wordt vervuld, duidelijk tot een reële tweeheid van personen voert. Hij betoogt daar namelijk dat God niet op bijzondere wijze inwoont door zijn „wezen" of door zijn „werking" (PG 66, 972B). Want naar zijn wezen en zijn werking is God alomtegenwoordig. Iedere bijzondere tegenwoordigheid Gods bestaat dus in een bijzonder „welbehagen", waardoor Hij ver is van de zondaars maar aan de gerechten nabij (973BC). Zij is nooit natuurlijk, omdat Gods natuur alomtegenwoordig is, maar berust op wils-gezindheid (975CD) [55]). Zo zal dus ook de bijzondere inwoning in de mens Jesus berusten op Gods bijzonder welbehagen, op genade.

THEODORUS maakt zichzelf de moeilijkheid, dat dan de inwoning die de menswording is, van dezelfde orde zou zijn als de inwoning in de rechtvaardigen. Daarop antwoordt hij ontkennend. Vooreerst is de Mens Jesus van God vervuld van het begin af, van toen hij in de moederschoot gevormd werd (976D, 977B, 994C; 997B). Vervolgens is deze vereniging onlosmakelijk, omdat het Woord dat in Hem woonde aan de Mens Jesus de kracht gaf om al het goede te volbrengen door zijn eigen vrijheid (976D; na de verrijzenis werd die eenheid nog inniger: *ibid.)* en hem door zijn steun „onveranderlijk vrijwaarde voor alle verandering ten kwade" (977B; 989 Dv). En bovenal is deze inwoning uniek, omdat zij een inwoning is

> „als in een zoon. Want zo woonde Hij door welbehagen in. Maar wat betekent dat: als in een zoon? Dat Hij zo inwoonde, dat Hij hem die werd aangenomen helemaal met zich verenigde; en dat Hij hem toerustte om deelachtig te zijn aan al de eer, waaraan de Zoon van nature deel heeft; zodat Hij hem uit kracht van de vereniging met zichzelf vervolmaakte tot één persoon, en hem deelgaf aan alle heerschappij" (976BC).

Theodorus veroordeelt dus PAULUS VAN SAMOSATE (998A), en wil niets weten van een mens, die pas op den duur met de Zoon Gods zou worden verenigd: de vereniging geschiedt bij zijn conceptie in Maria's schoot. In deze vereniging is Jesus' menselijke vrijheid een wezenlijk element; maar deze vrijheid is geborgen binnen die eminente en onverbrekelijke zelfmededeling van de Zoon. Die zelfmededeling is genade, dus niet natuurlijk en natuurnoodzakelijk; maar zij neemt de mens op in het zoonschap van de enige Zoon, in diens heerlijkheid en heerschappij. Daarom kan THEODORUS in alle oprechtheid protesteren, dat hij geen twee Zonen of twee Heren aanneemt, hoewel het Woord Zoon is door natuur en als oerbeeld maar de mens door genade en secundair (984D-985C: *prôtotupôs-hepomenôs*; vgl. 1004A; 1017Cvv; *Hom. Cat.* 8, 10, 14). Het zoonschap van de Mens Jesus is immers niets anders als het *genade*vol meegedeelde *natuur*lijk zoonschap.

---

55) THEODORUS' tegenstanders hebben dit verstaan als de gezindheid van de mens: dat is zeker niet zijn bedoeling.

„De vereniging der naturen volgens welbehagen bewerkt, dat op grond van hun naamsgemeenschap de aanspraak van beiden één is, de wil, de werking, het gezag, de macht, de heerschappij, de waardigheid, de kracht; en op geen enkele wijze verdeeld. Zodat uit kracht van die vereniging beider persoon één is en genoemd wordt...

Vereniging naar wezen kan alleen bestaan tussen hen die één van wezen zijn; niet tussen hen die van verschillend wezen zijn, daar zij dan vermenging meebrengt. Maar de vereniging volgens welbehagen, bewaart de naturen onvermengd en ondeelbaar, en maakt dat beider persoon één is, beider wil en beider werking...

Want verbonden met het Woord volgens de wijze van welbehagen vanaf de moederschoot, bleef hij ondeelbaar verbonden, daar hij in alles dezelfde wil en dezelfde werking had. Enger verbinding bestaat niet" (1012C-1013A).

Dit is een knappe christologische synthese, die getuigt van visie en van durf, en tegelijk van diepe eerbied voor alle openbaringsgegevens. Zij bevat elementen, waarvan Chalcedon dankbaar gebruik zal maken, en die nog steeds nieuwe overpeinzing verdienen. Onmiskenbaar is THEODORUS' bedoeling, de eenheid zo innig en alomvattend te maken, als hem mogelijk is. Zijn oprecht katholieke gezindheid kan nauwelijks in twijfel worden getrokken: dit verwoede kloppen op de deur getuigt ervan. Maar ergens blijft de deur gesloten, er blijft een grens. Nooit zal THEODORUS zeggen, dat de Zoon Gods „één en dezelfde" is met de Mens Jesus, dat Hij zelf deze Mens *is*. Na eenmaal uit verweer tegen de Arianen het goddelijke en het menselijke in de Heer te hebben onderscheiden als „een ander en een ander" (alleen CHRYSOSTOMUS gaf deze formule prijs), schijnt de Antiocheense school veroordeeld om voor deze grens halt te houden. En ligt toch niet juist daar de kern van de blijde boodschap, dat de Vader zijn eeuwige Zoon zelf op aarde heeft gezonden, dat deze Zoon zelf ons bestaan heeft ervaren, dat die Zoon zelf ten dode is overgeleverd voor ons zondaars en opgewekt voor onze rechtvaardiging? Juist THEODORUS' *Katechesen*, overigens zo rijk, bewijzen, hoe de preoccupatie om het menselijke en goddelijke zuiver te onderscheiden de kracht van zijn boodschap verlamt (en bovendien zijn Triniteitsleer verwringt).

Men heeft in oude en nieuwe tijd gezegd, dat Chalcedon eigenlijk niets anders dan THEODORUS' christologie kanoniseert. Inderdaad zijn vele elementen van Chalcedons definitie bij de Antiocheense leraar te vinden, „twee naturen", „één persoon", „onvermengd en ondeelbaar". Maar één element voegt de definitie toe, dat bij THEODORUS niet te vinden is: „*dezelfde* volmaakt in zijn godheid en *dezelfde* volmaakt in zijn mensheid". En dit element is alles. Voor de bruikbare bouwstenen van THEODORUS' christologie in de kanonieke leer der kerk konden worden opgenomen, moest dit fundamenteel inzicht worden veilig gesteld. De dramatische en in haar gevolgen tragische wijze waarop dat door het Concilie van Efese geschiedde, rest ons nog te behandelen.

c. NESTORIUS en CYRILLUS: het Concilie van Efese (431).

De frontale botsing van deze vernieuwde vorm der Antiocheense theologie met de christologie van Alexandrië was zo hevig, dat de Kerk op haar

grondvesten schokte en het rumoer nog eeuwen voortgalmde.

Tot dit geweld droegen verschillende factoren bij: de tegenstelling tussen de twee oude patriarchaten werd vergiftigd door de deelneming van de parvenu Constantinopel, die, dank zij het hof, beide dreigde te overvleugelen, en door de herinnering aan het drama, waarin de oom en voorganger van CYRILLUS zo verbitterd had meegewerkt aan de ondergang van de andere Antiochener op de zetel van Constantinopel, CHRYSOSTOMUS. Verder het feit, dat hier niet enkel persoonlijke overtuigingen botsten, maar dat achter elk van de kampioenen een school stond met een eerbiedwaardige traditie van minstens een eeuw. En beider intellectuele aard en karakter: NESTORIUS, een theoloog van het tweede plan, die met geleerde koppigheid en scherpzinnige dialectiek vasthoudt aan de leer van zijn meester, zonder diens evangelische bezieling te delen; CYRILLUS, wiens heilige verontwaardiging gemakkelijk ontaardt tot een ijzige wil om zijn tegenstander te vernietigen, en dan geen middel schuwt. Het schijnt bovendien, dat de twee tegenstanders zo weinig het bestaan beseften van een andere school dan de hunne, dat zij door de leer van de ander volkomen werden verrast en verbijsterd; elk meende zo sterk te staan, dat hij zich roekeloos in de strijd wierp.

Maar achter en onder dit alles ligt een echte botsing van overtuigingen: hun fundamentele voorstelling van de persoon en van het werk van Christus is verschillend, en wij kunnen zonder moeite daarin de tweespalt van de nieuw-testamentische voorstellingen zelf terugvinden. Voor de Alexandrijnen is Christus het eeuwige Woord, dat zich omkleedt met mensengestalte en aldus onder ons verschijnt. De diepste kern van het mensenbestaan van Jezus is het bestaan zelf van de eeuwige Zoon. Het is dus een verheerlijkt en vergoddelijkt bestaan. Voor de Antiocheners daarentegen is Jezus een Mens, zo innig en alomvattend met het Woord des Vaders verenigd, dat Hij in volmaakte trouw God aanhangt tot in de dood, en daarom wordt verheerlijkt: deze Mens is en wordt opgenomen in het zoonschap van de eeuwige Zoon.

Voor de Alexandrijnen is de vereniging een „fysieke", die met het bestaan zelf van deze menselijke natuur (*fysis*) gegeven is; zij is dus volmaakt vanaf het ogenblik der menswording zelf; de heiligheid van deze Mens is een substantiële, die zich in zijn daden uit, maar niet eerst door die daden verwerkelijkt; Jezus' mensheid is vanaf het eerste ogenblik vergoddelijkt en verheerlijkt, en slechts voor een tijdje omsluierd door de zwakheid van zijn aardse solidariteit met de overige Adamskinderen.

De Antiocheners daarentegen accentueren, dat deze vereniging het werk is van Gods vrije genade: zij is wonder, en heeft niets natuur-noodzakelijks; en van de kant van de aangenomen Mens omvat deze vereniging ook een menselijk-vrije (hoewel niet feilbare) instemming; zo kan die vereniging groeien met de groei zelf van Jezus' menselijk bewustzijn; zijn heiligheid is in de initiale vereniging in beginsel wel geschonken, maar wordt door de menselijke daden des Heren waargemaakt; aldus is zijn volledige verheerlijking en vergoddelijking ook de beloning voor zijn menselijke heiligheid,

en wordt Hem in verrijzenis en hemelvaart geschonken.

Sinds ATHANASIUS vooral ligt voor de Alexandrijnen het beslissend moment der verlossing in het ogenblik der menswording zelf. Voor de Antiocheners in kruis en verrijzenis.

En onder deze tegenstelling ligt dan, dat de Alexandrijnen uitgaan van de vooronderstelling, dat de eeuwige Zoon zelf het subject is ook van Jezus' menselijk bestaan: Hij is één goddelijk Iemand, die blijvend wat Hij is, is mens geworden. De Antiocheners zijn gepreoccupeerd door de vrees, dat daardoor de echte godheid van de Zoon wordt aangetast: zij blijven dus spreken van „een ander en een ander", ook als zij erkennen, dat de eeuwige Zoon van God en de Zoon van Maria de éne Christus vormen.

Aanleiding tot de botsing wordt de term „Moeder Gods", *theotokos*. Zeker sinds het begin der vierde eeuw was deze benaming gangbaar, ook in kringen buiten de eigenlijke Alexandrijnse school: EUSTATHIUS VAN ANTIOCHIË had het woord gebruikt [56]), en GREGORIUS VAN NAZIANZE had in zijn grote christologische brief zelfs het anathema uitgesproken over degenen die in Maria niet de Moeder Gods wilden zien (*Ep.* 101 PG 37, 177C). Maar DIODORUS en THEODORUS tekenden verzet aan tegen deze benaming, die zij niet zonder kwalificatie wilden aanvaarden (THEODORUS MOPS. fr. PG 66, 992v) [57]). Het is karakteristiek voor NESTORIUS' aard, dat hij niet schroomt een frontale aanval op deze titel te doen.

Aanstonds nadat de Antiocheense monnik en predikant NESTORIUS door de keizer tot bisschop van Constantinopel was verheven (428), stelde hij zich tot taak alle dwaalleringen in zijn bisschopsstad uit te roeien: vijf dagen na zijn intronisatie sloot de politie de kapel der Arianen, en binnen enkele weken verscheen een keizerlijke wet, die een bonte rij ketterse groepen uit de stad bande (*Cod. Theod.* XVI, V, 65). In deze grote zuiveringsactie behoort waarschijnlijk ook zijn strijd tegen de benaming *theotokos*. In NESTORIUS' tegenwoordigheid preekte bisschop DOROTHEUS VAN MARCIANOPOLIS: „Anathema, als iemand Maria Moeder Gods noemt" (*Cyrillus, Ep.* 8 PG 77, 60B). Dit veroorzaakte begrijpelijke opschudding onder de gelovigen van Constantinopel, en vooral ook onder de talrijke monniken van de keizerstad. In een reeks preken betoogt NESTORIUS, dat Maria Moeder is van de Mens en Moeder van Christus, maar niet Moeder Gods:

> „Overal (in de Schrift) wordt verkondigd, dat de maagd de moeder is van het kind, niet van de godheid... Het is iets groots, dat de Christus-barende moeder een mensheid baart, die het instrument is van de godheid van het God-Woord,... dat zij een Middelaar baart die met de waardigheid Gods is verenigd" (*Fragm. Serm.* VIII, ed. LOOFS, *Nestoriana*, p. 247).
>
> De godheid is „zonder moeder", en Maria heeft niet de godheid gebaard, „maar een mens, orgaan der godheid en haar tempel" (*ibid.* IX p. 252).

Wat hij in deze titel bestrijdt, heeft NESTORIUS later verklaard: het arianisme en het apollinarisme (*ibid.* X p. 272v). Hij vreest, dat daardoor voed-

---

56) Boven p. 396.
57) Boven p. 396v.

sel gegeven wordt aan de opvatting, alsof de Zoon Gods een tijdelijk begin zou hebben.

De gebeurtenissen volgen elkaar snel op. Cyrillus van Alexandrië wordt gealarmeerd. Hij schrijft aan Nestorius op tamelijk welwillende toon, nauwelijks te kunnen geloven dat de geruchten waar zijn; maar als Nestorius zich in het vuur van zijn rede versproken heeft, laat hij dan alles goed maken, door Maria Moeder Gods te noemen (*Ep.* 2 PG 77, 41c).

Maar reeds heeft Cyrillus aan de monniken van Constantinopel een christologisch traktaat gezonden, dat olie op het vuur van hun verzet is. Nestorius antwoordt koel. Een tweede brief van Cyrillus geeft een commentaar op de Definitie van Nicea, en vermaant Nestorius zó te denken; deze brief zal door het Concilie van Efese worden goedgekeurd (*Ep.* 4 col. 44-49). Het antwoord van Nestorius is zeer hooghartig: Cyrillus heeft van Nicea niets begrepen, een gruwelijke belediging voor de man die zich Athanasius' opvolger noemt; deze brief zal te Efese veroordeeld worden (*Ep.* 5 col. 49-52). Door beide partijen worden de stukken naar Paus Celestinus van Rome gezonden. Het begeleidend schrijven van Nestorius geeft blijk van karakteristiek gebrek aan tact. Cyrillus' schrijven daarentegen is een meesterstuk, waaruit heilige verontrusting over de situatie in Constantinopel spreekt, en het onderdanig verlangen om Romes beslissing te vernemen; het corpus van de brief raakt enkel de *theotokos*-kwestie aan, maar een aanhangsel schildert Nestorius als een herleefde Paulus van Samosate (*Ep.* 11 col. 80-85). Paus Celestinus roept een Synode bijeen, die de leer van Nestorius veroordeelt; in een schrijven van 11 augustus 430 wijst hij Cyrillus als zijn gemachtigde aan: deze moet Nestorius sommeren zijn dwalingen af te zweren, en hem bij hardnekkigheid excommuniceren (*Ep.* 12 col. 89-93). Ook de andere patriarchen worden door Celestinus op de hoogte gebracht van deze beslissing. In de herfst van hetzelfde jaar houdt nu ook Cyrillus een Synode in Alexandrië: in een uitvoerig schrijven zet Cyrillus ten behoeve van Nestorius de ware leer uiteen, en hij voegt daarbij twaalf anathematismen (*Denz.* 113 vv), die Nestorius zal moeten ondertekenen (*Ep.* 17, col. 105-122). In dit gewichtige stuk begaat Cyrillus een noodlottige fout. Bij zijn zoeken naar een omschrijving van de eenheid, die geen uitvlucht open zal laten, meent hij deze te vinden in de formule „natuurlijke vereniging" (*henôsis physikê:* Anathem. 2), die hij voor athanasiaans houdt; in werkelijkheid echter stamt zij van Apollinaris, van wie sommige geschriften onder Athanasius' naam waren geschoven. Bij Nestorius en alle Antiocheners moest dit de indruk versterken, alsof in Cyrillus het Apollinarisme herleefde.

Eindelijk realiseerde Nestorius zich de ernst van de toestand. Hij verzocht keizer Theodosius om een Algemeen Concilie bijeen te roepen: het *Concilie van Efese.* Midden juni 431 zijn Cyrillus en Nestorius en ruim tweehonderd bisschoppen gearriveerd, maar Johannes van Antiochië met zijn suffraganen is nog onderweg, evenals de pauselijke legaten. Maar de datum van samenroeping is verstreken, en Cyrillus forceert de opening. Ondanks het protest van de keizerlijke commissaris en van een zestig bis-

schoppen, houdt hij met ruim 150 bisschoppen op 22 juni de eerste zitting. Nog diezelfde dag valt de beslissing. Driemaal wordt NESTORIUS opgeroepen om voor het Concilie te verschijnen. Hij weigert. Dan wordt de Definitie van Nicea voorgelezen, als vaste norm van het geloof, en vervolgens de tweede brief zowel van CYRILLUS als van NESTORIUS. Eenstemmig wordt de eerste goedgekeurd als in overeenstemming met Nicea; die van NESTORIUS daarentegen wordt als strijdig met het oude Concilie veroordeeld. Nog dezelfde dag wordt over hem de veroordeling en afzetting uitgesproken. De eigenlijke dogmatische taak van het Concilie van Efese, waarover aanstonds meer, is volbracht.

Twee dagen later arriveert JOHANNES VAN ANTIOCHIË. Ook hij verliest geen tijd: in een vergadering van zestig bisschoppen wordt CYRILLUS veroordeeld wegens zijn onkanoniek optreden en wegens de ariaanse en apollinaristische dwalingen van zijn anathematismen (26 juni). Tenslotte arriveren begin juli ook de romeinse legaten; volgens hun instructies sluiten dezen zich bij CYRILLUS aan. Zij laten zich de notulen van de zitting van 22 juni voorlezen, en bekrachtigen het vonnis over NESTORIUS; vervolgens worden JOHANNES VAN ANTIOCHIË en de zijnen door CYRILLUS en zijn Concilie geëxcommuniceerd.

De verwarring is volkomen. Door een Salomons-oordeel meent keizer THEODOSIUS de situatie te redden: hij bekrachtigt de veroordeling zowel van NESTORIUS als van CYRILLUS, en laat beiden arresteren. Verder ontbindt hij het Concilie. Na enige maanden evenwel laat hij CYRILLUS naar Alexandrië terugkeren, terwijl NESTORIUS naar zijn vroeger klooster in Antiochië wordt teruggestuurd, en in Constantinopel een opvolger krijgt. Het droevig einde van het Concilie van Efese is, dat CYRILLUS (met Rome) en JOHANNES VAN ANTIOCHIË elkaar hebben geëxcommuniceerd. Deze situatie zal moeizame onderhandelingen en dogmatische besprekingen nodig maken, die na enkele jaren tot een gunstig resultaat leiden.

Het Concilie van Efese heeft geen eigen geloofsbelijdenis uitgevaardigd, maar het heeft NESTORIUS' christologische uiteenzetting als strijdig met Nicea veroordeeld, de tweede brief van CYRILLUS daarentegen goedgekeurd (diens derde brief met de anathematismen wordt enkel bij de Akten gevoegd). Voor de ontwikkeling van de christologie zijn daarom deze twee stukken van eminent belang.

NESTORIUS verweet in de betrokken brief aan CYRILLUS, dat diens verklaring van de definitie van Nicea het Woord lijdelijk maakte, omdat zij de goddelijke Persoon zelf liet geboren worden uit de Maagd, liet lijden en sterven. Volgens NESTORIUS hebben de Schrift en Nicea deze heilsgebeurtenissen steeds toegeschreven aan Christus, d.w.z.

> „aan die naam, die zowel het lijdelijke als het onlijdelijke wezen in één persoon (*prosôpon*) betekent: zodat Christus zonder gevaar lijdelijk en onlijdelijk kan worden genoemd, onlijdelijk naar zijn godheid, lijdelijk naar de natuur van zijn vlees" (PG 77, 52 BC).

Om precies te zijn, moet Maria Moeder van Christus worden genoemd, niet Moeder van God (53B), want dat het Woord uit de Maagd zou zijn geboren is ofwel heidendom, ofwel de ketterij van ARIUS en APOLLINARIS

(53B, 56A). Uit Maria is de tempel geboren, die van de moederschoot af zo innig met het Woord verenigd is, dat de lotgevallen van die tempel door het Woord worden toegeëigend (56A).

NESTORIUS verwerpt dus duidelijk het adoptianisme van PAULUS VAN SAMOSATE, volgens wie Jezus eerst een gewoon mens is geweest, die dan later met de Zoon Gods verenigd wordt: deze vereniging geschiedt van de moederschoot af en omvat dus het gehele menselijke bestaan van Jezus. Maar hij weigert, tijdelijke attributen van het Woord uit te zeggen: deze kunnen slechts toekomen aan de Zoon Gods inzover deze de mens heeft aangenomen, en dus inzover Hij benoemd wordt met namen, die deze tweeheid der naturen uitdrukken, zoals Christus, Heer, Zoon (omdat hij in navolging van Nicea beslist wil vasthouden aan de leer over „één Zoon en Heer", moet NESTORIUS betogen, dat ook „Zoon" niet een naam van de goddelijke Persoon als zodanig is, maar van de mensgewordene: 52AB). Vermoedelijk bedoelt NESTORIUS niets anders, dan dat de tijdelijke heilsdaden niet mogen worden toegeschreven aan de goddelijke natuur zelf van de Zoon Gods. Daarin is hij volkomen orthodox. Maar hij trekt daaruit de conclusie, dat zij ook niet mogen worden uitgezegd van het goddelijke subject als zodanig, doch alleen van het samengestelde subject, dat Christus is, de eeuwige Zoon plus de aangenomen mens. Ook dit kan nog een orthodoxe zin hebben, wanneer onder „goddelijk subject als zodanig" wordt verstaan: het goddelijk subject op grond van zijn goddelijke natuur. Vermoedelijk bedoelt NESTORIUS alleen dit; maar feitelijk zegt hij meer, en weigert hij de goddelijke Persoon zelf het laatste subject der heilsgeheimen te noemen.

Het Concilie veroordeelt in NESTORIUS ongetwijfeld niet de details van zijn terminologie, twee naturen of wezens (*ousia*), één persoon — daartoe was grondiger discussie nodig geweest — maar deze weigering om te zeggen, dat de ene goddelijke Persoon zelf het subject van het heilsgebeuren is.

Dat was het juist, wat CYRILLUS vooropstelde in de brief, die door het Concilie werd bekrachtigd:

> „De ééngeboren Zoon zelf, die naar zijn natuur uit God de Vader is geboren... is neergedaald, is vlees en mens geworden, heeft geleden, is verrezen op de derde dag, en is opgestegen ten hemel" (45C).

Ook CYRILLUS beseft, dat

> „niet de goddelijke natuur van het Woord door verandering is veranderd... in een mens, die uit ziel en lichaam is samengesteld", en
> „dat de naturen die in ware eenheid worden verenigd, verschillend zijn" (45BC), dat dus „zijn goddelijke natuur niet begon te bestaan in de heilige Maagd" (45C; 48D).

Menswording betekent voor hem

> „dat het Woord het vlees, dat door een redelijke ziel bezield wordt, met zich verenigde op substantiële wijze (*kath'hypostasin*),... en niet enkel door wil of welbehagen, of enkel door aanneming van een „prosopon" (45B)", waardoor Hij enkel als mens zou gelden, zonder het werkelijk te zijn.

De Zoon Gods maakt het vlees tot zijn eigen vlees, en eigent zich aldus werkelijk de geboorte toe uit de Maagd, het lijden, de dood en de verrijze-

nis. Niet alsof zijn goddelijke natuur dit alles had ondergaan — dat zou waanzin zijn —, maar doordat Hij zich het bezielde vlees eigen maakt, is Hij zelf het, die in het vlees uit Maria wordt geboren, die is gestorven en verrezen (48AB). Wie de substantiële vereniging verwerpt, d.w.z. wie ontkent dat de Godszoon en de Mensenzoon één „ding" is (*hypostasis* = *pragma: Apologet. c. Theod.* PG 76, 396C), ook al aanvaardt hij „een vereniging van personen", waardoor beiden als één gelden, moet noodzakelijkerwijs twee Zonen onderscheiden (48BC).

In deze brief gebruikt Cyrillus niet de uitdrukkingen „één natuur", „natuurlijke vereniging", die in zijn Anathematismen zoveel ergernis en weerstand zullen verwekken. Hij erkent het blijvende onderscheid der naturen. Maar de vereniging van beide is niet accidenteel, is niet enkel een vereniging door welbehagen of in „*prosôpon*", maar zij is substantieel, zij bepaalt dus het diepste zijn van deze mens, en maakt dat de Godszoon zelf het subject is van het menselijk bestaan van Jezus. „Twee naturen", vereniging „naar hypostase": dat zullen trefwoorden van de definitie van Chalcedon worden. Doordat het Concilie van Efese deze brief van Cyrillus canoniseert, baant het de weg voor deze formules. Maar ook hier bedoelt Efese niet, op de verdiensten van Cyrillus' terminologie in te gaan; het Concilie maakt zich de strekking van zijn brief eigen: de eeuwige Zoon des Vaders zelf is het, die uit Maria wordt geboren, die sterft en verrijst. Hij is het éne subject van de heilsgeheimen. Zonder zich in terminologische vragen te verdiepen, definieert Efese, dat Jezus van Nazareth de eeuwige Zoon zelf van de Vader is, en dus de waarachtige eenheid van de God-Mens.

De tragiek van dit Concilie was, dat juist tegelijkertijd de echte en onverkorte menselijkheid van Jezus weer scheen te worden aangetast, en wel door de drijvende figuur van het Concilie zelf, Cyrillus van Alexandrië. Het kon niet uitblijven, of de definitie der eenheid werd daardoor ernstig gecompromitteerd.

4. Van Efese tot Chalcedon

a. Cyrillus' ontwikkeling

Efese eindigde in een wederzijdse excommunicatie van de twee grote patriarchen van het Oosten, Johannes van Antiochië en Cyrillus van Alexandrië. Toch was het leerstellig verschil tussen beiden minder ernstig, dan kon schijnen. In tegenstelling tot het grote Concilie had de Synode van Johannes en de Oriëntalen wel een christologische geloofsbelijdenis uitgevaardigd:

> „Wij belijden onze Heer Jezus Christus, ééngeboren Zoon van God, volkomen God en volkomen mens uit een redelijke ziel en een lichaam; vóór de eeuwen uit de Vader geboren naar de godheid, en *dezelfde* in het einde der dagen... geboren uit Maria naar de mensheid; *dezelfde* van één natuur (*homoousios*) met de Vader naar de godheid, en van één natuur met ons naar de mensheid. Tussen de twee naturen is een vereniging tot stand gekomen, en daarom belijden wij één Christus, één Heer, één Zoon. Uit hoofde van deze vereniging zonder vermenging belijden wij dat de heilige Maagd de Moeder van God is, omdat het God-Woord is vlees geworden, en in de menswording en van de ontvangenis af, de tempel met zich verenigd heeft, die Hij uit haar heeft aangenomen" (Mansi V 783CD).

Deze geloofsbelijdenis is hoogstwaarschijnlijk opgesteld door THEODORUS VAN CYRUS († omstreeks 466), een leerling van THEODORUS VAN MOPSUESTIA. Maar door Maria zonder voorbehoud Moeder Gods te noemen, en door de uitdrukkelijke bevestiging van de identiteit van Godszoon en Mensenzoon, bewijzen deze antiocheense bisschoppen dat zij zich hebben ontworsteld aan de beperktheid der Antiocheense School, die in NESTORIUS als versteend was. Karakteristiek voor de Antiocheense benadering blijft de symmetrische opbouw van het Christus-beeld uit twee naturen; de voorstelling van CYRILLUS blijft meer concentrisch: het Woord dat zich met bezield vlees omkleedt, en aldus de diepste kern ook van het menselijke leven des Heren is [58]). Maar overigens zijn er nauwelijks belangrijke verschillen met de christologie van diens tweede brief.

Toch menen JOHANNES en THEODORUS door deze geloofsbelijdenis CYRILLUS als ketter te brandmerken. Door de Godmens „volkomen mens" te noemen en „van één natuur met ons" beogen zij het apollinarisme te veroordelen, dat zij in diens anathematismen menen te herkennen. Dat was een misverstand, maar begrijpelijk. CYRILLUS was volstrekt geen apollinarist; hij beklemtoonde voortdurend bijvoorbeeld in de tweede brief aan NESTORIUS, dat het vlees des Heren door èen redelijke ziel bezield is, en sprak er van de twee naturen. Maar de anathematismen gebruikten apollinaristische termen: één natuur, natuurlijke vereniging, en wekten dus de indruk, alsof het „vlees" des Heren door de vereniging van een andere en meer goddelijke natuur was dan het onze. CYRILLUS gebruikt het woord „natuur" in verschillende betekenissen. Dit woord beduidt voor alle tijdgenoten niet de abstracte natuur, de „essentie", maar „a reality of a particular kind" [59]). Soms ligt nu de nadruk op „a reality", en dan is voor CYRILLUS de Godmens „één natuur", één Iets, één levend wezen; soms op „of a particular kind", en dan kan hij het goddelijke en het menselijke als verschillende naturen onderscheiden. De Antiocheners kenden alleen dit laatste spraakgebruik, en roken in het eerste appollinarisme: vermenging van het goddelijke en menselijke tot één nieuwe soort. De volgende jaren zijn vervuld van levendige en felle discussies, die echter in hoofdzaak de terminologie raken, en waarin wij ons niet verdiepen [60]). Voor ons doel is van meer gewicht, dat zij, hoewel CYRILLUS de dubbelzinnigheid van zijn spraakgebruik nooit overwon, toch een wezenlijke verrijking van zijn christologisch inzicht meebrachten.

Na moeizame pogingen tot bemiddeling werd in 433 de communie tussen CYRILLUS en JOHANNES hersteld, en wel op basis van een Christologische formule, het Herenigingssymbool, die niets anders was als de boven geciteerde geloofsbelijdenis van THEODORUS. JOHANNES erkent de veroordeling van NESTORIUS, en laat zijn aanklacht tegen de anathematismen stilzwijgend

58) GRILLMEIER, o.c. p. 189.
59) SULLIVAN, o.c. p. 204.
60) Zie bijvoorbeeld GRILLMEIER o.c. p. 165-182; H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1943, p. 114-143.

vallen. CYRILLUS aanvaardt met geestdrift het herenigingssymbool als weergave van het geloof van Nicea, en eist geen aanvaarding van zijn anathematismen. Toch zal hij, zoals gezegd, naast de twee-naturen-formule, ook die van „de éne vleesgeworden natuur van het God-Woord" blijven gebruiken, gedeeltelijk uit trouw jegens de vermeende autheur ATHANASIUS. Hij zal voortaan, met een onzekere terminologie, moeten strijden op twee fronten: tegen de Antiocheners, die hem zijn „apollinarisme" blijven verwijten, en tegen Cyrillianen, die in de aanvaarding van het herenigingssymbool verraad aan de anathematismen zien. De extremisten van de eerste groep blijven het Concilie van Efese afwijzen, en zullen Nestorianen heten; die van de tweede zullen onder beroep op de anathematismen Chalcedon verwerpen, en gaan als Monofysieten door de geschiedenis. Of beider „ketterij" meer is dan een kwestie van woorden en koppigheid, blijft tot op de huidige dag twijfelachtig.

Hoe netelig CYRILLUS' positie was, maar ook hoe stimulerend voor zijn gedachte, blijkt bijvoorbeeld uit zijn brieven aan SUCCENSUS, waarin hij betoogt dat de éne-natuur-formule in volkomen harmonie is met het herenigingssymbool (PG 77, 228-245). Daar erkent hij volmondig, dat de menswording geen verandering mag betekenen van de menselijke in de goddelijke natuur, dus geen aantasting van de „homoousie" van de God-Mens met ons (241D), geen overname dus ook van de functie der menselijke ziel door het Woord (240BC). Hier gebruikt hij uitdrukkingen, die in Chalcedon zullen worden overgenomen:

> „De twee naturen zijn samengevoegd in een ondeelbare vereniging, zonder vermenging en zonder verandering" (232BC), zodat
> „elk van beiden blijft in haar natuurlijke eigenheid" (241B).

Dit inzicht in de blijvende eigenheid van het menselijke noopt CYRILLUS, om het athanasiaans beginsel van „vergoddelijking door aanneming" te nuanceren, en aldus een wezenlijke stap te doen in de Christologie (233B-236D).

Er zijn verschillende symptomen van deze ontwikkeling in CYRILLUS. Zoals wij boven zagen, lag in de verlossingsleer zoals die door ATHANASIUS en de polemiek tegen het apollinarisme was uitgewerkt, de nadruk op het moment der menswording; daar wordt de nieuwe, vergoddelijkte Mens verwekt, die als eersteling voor allen levenwekkend is. In die zin sprak ook CYRILLUS' elfde anathematisme van het „levenwekkende vlees" des Heren (*Denz.* 123). Maar in de SUCCENSUS-brief zegt hij, dat dit vlees vergoddelijkt en levenwekkend wordt door de verrijzenis (PG 77, 236B). Daaruit spreekt een nieuwe waardering van Jezus' aardse leven en handelen, dat de weg is van de initiale en fundamentele vereniging met de Godszoon naar de volgroeide vergoddelijking. Een ander symptoom is, dat CYRILLUS de gangbare opvatting van Christus' priesterschap herziet (zijn tijdgenoot AUGUSTINUS deed trouwens hetzelfde in het Westen). Men placht het offer des Heren zo te duiden, dat het Woord daarin de hogepriester was, en zijn „vlees", d.w.z. zijn mensheid de passieve offerande. Dat toch ook de Mens zichzelf opoffert wordt nergens gezegd. Dank zij zijn intense bezinning op

de Schrift (opvallend is hoe vaak in CYRILLUS' na-efesinische werken de Hebreeënbrief geciteerd wordt), hervindt CYRILLUS het inzicht, dat de God-Mens niet formeel naar zijn godheid een priesterlijke functie heeft, maar krachtens zijn menswording. Hij

> „werd onze hogepriester, die als mens de liturgische dienst verricht door aan de Vader zijn eigen lichaam te offeren" (*Ad Reginas* II 43 PG 76, 1396B), en Hij „bemiddelt als mens,... en is zelf de offergave en zelf de priester" (*In Joh.* XI 8 PG 74, 505Dv).

Dan is het echter vanzelfsprekend, dat deze menselijke zelf-opoffering ook waarlijk een daad van volmaakt menselijke vrijheid en liefde zijn moet: ook naar de mensheid moet Jezus' offer „redelijk en vrijwillig" zijn (*Ep. ad. Succ.* II PG 77, 244D) [61]).

Terwijl APOLLINARIS de eenheid van wil en de daarmee verbonden heiligheid tot de grondslag van zijn systeem had gemaakt, en terwijl ook de Antiocheners van de éne wil van Christus spreken, erkent CYRILLUS een reëel onderscheid tussen zijn goddelijk en zijn menselijk willen, waartussen zelfs een spanning kan bestaan. Het goddelijke willen is de wil des Vaders, die hij zelf als Woord *is* (*In Joh.* X 15, 9 PG 74, 373B), het menselijke willen is de uiting van zijn echt menselijke aard (*In Luc.* 22, 39 PG 72, 921D).

Vooral in deze tekst, een commentaar op het Gethsemaniverhaal, wordt de betekenis van CYRILLUS' leer duidelijk. De Zoon Gods heeft niet enkel een statische menselijke natuur aangenomen, maar een mensenleven, en zelfs een leven in de Adamsfamilie. Daardoor heeft Hij zich onderworpen aan de wet van de dood, en aan de wet waardoor de mens voor de dood terugdeinst. Er leeft in de mens, ook in deze Mens, een natuurlijk verzet tegen de doodswet, die God over de mensenfamilie heeft uitgesproken. Maar omdat deze Mens doorleefd wordt door de Zoon Gods zelf, overwint Hij dit natuurlijk verzet in volmaakte zoonlijke gehoorzaamheid. Aldus overwint Jezus door zijn gehoorzame dood het rijk van de ongehoorzaamheid en van de dood; aldus wordt Hij opgewekt, en wordt zijn „vlees" levenwekkend voor zijn broeders.

> „Ook in Christus wordt het menselijke op twee wijzen bewogen... (Ten eerste door vrees en angst, die natuurlijke menselijke zielsbewegingen zijn). Van de andere kant... om door de macht van het Woord overwonnen te worden, zodat in Christus als eerste de natuur (van de mens) zou worden herschapen tot een betere en goddelijker staat. Want dat was de enige manier, waarop de genezing ook kon doordringen in ons. Want al was wat gebeurde niet onder alle opzichten door Hem gewild, omwille van de redding en het leven van allen maakte Hij het kruislijden tot iets vrijwilligs... Het Woord Gods werd immers om geen andere reden mens, dan om het zijne te vermengen met onze zwakheden, en daardoor de natuur van de mens te sterken en in zijn eigen vastheid te veranderen... Want ook in Christus zelf is de natuur van de mens zwak op zichzelf beschouwd, maar door het Woord dat met haar verenigd is, wordt zij opgevoerd tot goddelijke vastberadenheid" (*In Luc.* 22/39 PG 72, 921D-924C; vgl. *Scholia de Incarn.* 8 PG 75, 1377B; *Ad Reginas* II 43 PG 76, 1396B).

Meer dan al zijn voorgangers na IRENAEUS heeft CYRILLUS ernst gemaakt

---

61) Vgl. DU MANOIR, o.c. p. 206.

met de leer, dat de Zoon Gods is mens geworden in de Adamsfamilie. Hij is volkomen en onverkort mens, tot in de zwakheden — de zonde uitgezonderd — van zijn broeders uit Adams geslacht.

Maar doordat Hij, uit de kracht van de Zoon die Hij is, deze zwakheden doorleeft en doorlijdt in echt-menselijke, maar zondeloze gehoorzaamheid, geeft Hij aan de zwakke kinderen van Adam de macht om tot kinderen Gods te worden. Voor CYRILLUS zou het oude ruilbeginsel niet enkel luiden: Doordat de Zoon mens wordt, worden de mensen tot zonen, maar ook: Doordat de Zoon een mensenleven op de oude aarde leidt, geeft Hij ons zoonlijk te leven en aldus de nieuwe aarde te verwerven. De menswording Gods betekent geen beknotting van zijn echte menselijke leven, want:

> „door de vereniging... bewaarde (het God-Woord) de mensheid in wat zij was..., maar vervulde haar ook met de werking van zijn kracht". (*Scholia de Incarn.* 9 PG 75, 1380B).

b. Het Concilie van Chalcedon

CYRILLUS' leerlingen bezaten niet zijn diepe inzicht, dat de waarheidselementen ook in andere scholen kan erkennen. Zij bijten zich vast in de letter van zijn anathematismen. Vier jaar na zijn dood opent de leider van de Constantinopolitaanse monniken, EUTYCHES, een aanval op het vermeende nestorianisme van sommige bisschoppen. Maar op de synode van Constantinopel (448) wordt hijzelf door bisschop FLAVIANUS veroordeeld, omdat hij in starre vasthoudendheid aan de formule van de éne natuur weigert te erkennen, dat de mensgeworden Zoon uit twee naturen is, en dat Hij naar zijn mensheid „van één natuur" is met ons (MANSI VI 741-744). Zijn uiterste concessie luidt:

> „dat onze Heer vóór de vereniging uit twee naturen is, maar na de vereniging belijd ik één natuur" (744AB).

FLAVIANUS VAN CONSTANTINOPEL daarentegen erkent, dat men met CYRILLUS kan spreken van de „éne mensgeworden natuur van het God-Woord", maar houdt tegelijk eraan vast,

> „dat Christus na de vlees- en menswording uit twee naturen is, in één hypostase en in één persoon (prosopon), één Christus, één Zoon, één Heer" (MANSI VI 541AC; ACO II 1, 1 p. 35).

Paus LEO DE GROTE bevestigt de veroordeling van EUTYCHES, en zet de leer over Christus uiteen in een zeer uitvoerig schrijven aan FLAVIANUS, de *Tomus ad Flavianum* (begin 449):

> „Dezelfde eeuwige Zoon van de eeuwige Vader is geboren uit de H. Geest en de Maagd Maria. Die geboorte in de tijd heeft geen afbreuk gedaan aan zijn eeuwige geboorte..., maar is geheel erop gericht de mens te herstellen, die was afgedwaald... Want wij zouden de vorst van zonde en dood niet kunnen overwinnen, als niet Hij onze natuur had aangenomen en zich eigen gemaakt, die door de zonde niet kon worden bezoedeld, en door de dood niet overheerst... (MANSI V 1368CD).
>
> Met behoud dus van de eigenheid van elke natuur en substantie, en doordat zij samengingen in één persoon, nam de godheid onze geringheid aan, de macht onze zwakheid, de onsterfelijke onze sterfelijkheid. En om de schuld van onze staat te delgen, heeft de onaantastbare natuur zich verenigd met de sterfelijke natuur,... zodat één en dezelfde, de middelaar van God en mensen, de mens Jezus Christus,

van de éne kant kon sterven, van de andere niet. In een volkomen en volmaakte mensennatuur is dus de ware God geboren, geheel in wat Hem eigen is, geheel in het onze.

Het onze zeg ik, namelijk wat de Schepper van het begin in ons geschapen heeft, en wat Hij is komen herstellen. Want wat de leugenaar heeft ingevoerd en de bedrogen mens heeft toegelaten, heeft geen spoor gelaten in de Heiland. En hoewel Hij heeft gedeeld in onze zwakheden, was Hij geen deelgenoot van onze misdaden... Hij dus die in Gods gestalte de mens gemaakt heeft, dezelfde is in slavengestalte mens geworden. Want iedere natuur behoudt onaangetast haar eigenheid... (MANSI V 1371D-1374C).

Hij die ware God is, dezelfde is ware mens. In deze eenheid is niets leugenachtigs, daar de geringheid van de mens en de hoogheid der godheid elkaar zijn. Want God wordt niet veranderd door deze daad van ontferming, en de mens niet verteerd door de (goddelijke) waardigheid. Want elke gestalte volbrengt wat haar eigen is, in gemeenschap met de andere; het Woord werkt wat aan het Woord toekomt, en het vlees volbrengt wat toekomt aan het vlees. De éne schittert in de wonderen, de andere bezwijkt onder de gewelddaden... Want — dit moet telkens herhaald worden — één en dezelfde is waarlijk de Zoon Gods en waarlijk de zoon des mensen... (1375C-1378A). Om deze eenheid van persoon in de twee naturen te doen kennen, staat er geschreven dat de mensenzoon van de hemel is neergedaald..., en dat de Zoon Gods is gekruisigd en begraven, hoewel Hij dit niet in zijn godheid..., maar in de zwakheid van zijn menselijke natuur heeft geleden" (1379CD).

De teksten van FLAVIANUS en LEO zijn van beslissend belang geworden. De eerste past de koppeling, die in de Triniteitsleer tussen de woorden *prosôpon* en *hypostasis* reeds gemeengoed was, ook toe in de Christologie. Daarmee wordt de verdenking weggenomen, alsof het éne *prosôpon* in Christus slechts zou betekenen, dat de God en de Mens in Hem enkel als één gelden en optreden: want het woord hypostase of substantie heeft een realiteitsgeladen betekenis: het is „de vaste basis, vanwaaruit het zijnde, het staande, zich handhaaft en ontplooit" [62]), het betekent niemand anders dan de persoon zelf van de eeuwige Zoon Gods. En met LEO wordt het volle gewicht van het latijnse christologisch denken, dat vanaf TERTULLIAAN door het werk van een HILARIUS, AMBROSIUS en AUGUSTINUS en door het contact met ATHANASIUS, de Cappadociërs en CYRILLUS tot grote rijpheid en vastheid was gekomen, in de schaal geworpen.

Eerst echter lijden de vereende krachten van Constantinopel en Rome een verpletterende nederlaag. EUTYCHES weet van keizer Theodosius II te verkrijgen, dat zijn zaak voor een groot Concilie in Efese wordt gebracht. Op deze „Roverssynode" (449) heeft nog eenmaal de patriarch van Alexandrië, CYRILLUS' opvolger DIOSCORUS de leiding. Door de soldateska en door benden monniken gesteund weet deze de bisschoppen zo te intimideren, dat zij EUTYCHES voor rechtgelovig verklaren en FLAVIANUS veroordelen en afzetten. Deze sterft korte tijd later tengevolge der mishandelingen. Maar ook de keizerlijke beschermheer van EUTYCHES sterft.

In overleg met LEO roept de nieuwe keizer Marcianus een algemeen Concilie bijeen te Chalcedon (451). Met zijn ruim 600 bisschoppen, onder wie drie pauselijke legaten en twee vertegenwoordigers van latijns Afrika, wordt

---

62) C. VERHOEVEN, *Het Woord Substantia*, in *Tds. v. Philos.* 22 (1960) 512.

dit veruit het talrijkste concilie der oudheid. In de eerste zittingen wordt aan de hand van de Akten en van het getuigenis van talrijke aanwezigen de wettigheid onderzocht van de Roversynode. DIOSCORUS wordt wegens zijn gewelddaden veroordeeld, en de veroordeling van EUTYCHES door FLAVIANUS wordt bekrachtigd. Van een nieuwe geloofsbelijdenis evenwel willen de bisschoppen niet weten: de definities van Nicea en Constantinopel (381), met de christologische uiteenzetting van LEO's *Tomus* kunnen volstaan (MANSI VI 953AB). Maar de keizerlijke vertegenwoordigers blijven een definitie van het christologisch dogma eisen. Een commissie uit de bisschoppen werkt dan een ontwerp uit; de tekst is niet bewaard, alleen blijkt dat dit ontwerp verklaarde, dat Christus „uit twee naturen" is, zonder dat duidelijk werd, of hiermee werd bedoeld, dat Hij ook na de menswording „uit twee naturen" blijft bestaan (dat was de opvatting van FLAVIANUS), of dat Hij „uit twee naturen voor de menswording" tot één natuur geworden was (EUTYCHES' standpunt).

De massa der bisschoppen gaat met deze dubbelzinnige formule akkoord. Maar de pauselijke legaten protesteren uit alle macht, en dreigen zelfs het Concilie naar Italië te verleggen. Als zij ook steun krijgen van de keizerlijke commissarissen, die namens hun meester dit dreigement ondersteunen en die de bisschoppen voor het dilemma stellen, of zij nu eigenlijk DIOSCORUS of LEO willen volgen, geven tenslotte de bisschoppen toe (MANSI VII 104-105). Een nieuwe commissie, waarvan ook de Romeinse legaten en de keizerlijke commissarissen deel uitmaken, stelt een geloofsbelijdenis op, die door het Concilie wordt aanvaard.

De definitie van Chalcedon [63]) omvat vooreerst de geloofsbelijdenis van Nicea en van het Eerste Concilie van Constantinopel (381); vervolgens hecht het zijn hoogste goedkeuring aan CYRILLUS' tweede brief aan NESTORIUS en aan zijn schrijven met het Herenigingssymbool van 433, „die met elkaar in overeenstemming zijn" (MANSI VII 113B), en ook aan de *Tomus* van LEO, die degenen veroordeelt, „die fantaseren dat er voor de vereniging twee naturen des Heren zijn, maar na de vereniging er één (natuur) van maken" (116A). Tenslotte geeft het Concilie dan zijn eigen definitie:

1. „In navolging van de heilige vaders leren wij eenstemmig te belijden, dat onze Heer Jezus Christus één en dezelfde Zoon is...; dezelfde volkomen in zijn godheid, en dezelfde volkomen in zijn mensheid;
2. waarlijk God en dezelfde waarlijk mens uit een redelijke ziel en een lichaam;
3. van één natuur met de Vader naar de godheid, en dezelfde van één natuur met ons naar de mensheid, in alles aan ons gelijk behalve in de zonde;
4. voor de eeuwen geboren uit de Vader naar de godheid, maar dezelfde op het einde der dagen om ons en om ons heil (geboren) uit de Maagd en Moeder van God Maria naar de mensheid;
5. één en dezelfde Christus, Heer, Eengeborene, in twee naturen;
6. onvermengd, onveranderlijk, ondeelbaar en onafscheidelijk.
7. Het verschil der naturen is door de vereniging niet weggenomen, maar veeleer wordt de eigenheid van iedere natuur bewaard,

---

[63]) Vgl. I. ORTIZ DE URBINA, *Das Symbol von Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon* I, p. 389-418.

8. en zij gaan samen in één persoon (*prosôpon*) en één zelfstandigheid (*hypostasis*);
9. niet verdeeld of gescheiden in twee personen,
10. maar één en dezelfde ééngeboren Zoon, God-Woord, Jezus-Christus de Heer" (DENZ. 148).

Dat deze definitie is opgesteld in aansluiting aan LEO's *Tomus* [64]), kan men alleen beweren als men zijn aandacht uitsluitend richt op het formele schema van één persoon in twee naturen. De invloed van de CYRILLUS van de tweede brief aan NESTORIUS en van het Herenigingssymbool is onvergelijkelijk veel sterker.

Het eerste deel (1—4) is met redactionele wijzigingen aan het Herenigingssymbool ontleend; maar doordat de woorden „één en dezelfde" zijn toegevoegd, en wel als de aanhef van de tekst (wat in de vertaling niet uitkomt), krijgt deze cyrilliaanse stelling een nog sterker reliëf.

„In twee naturen" (5) is een formule van LEO, die een belangrijke vooruitgang is op het „uit twee naturen" van FLAVIANUS, dat in EUTYCHES' mond ambigu was geworden. „Onvermengd" (6) lazen wij reeds bij TERTULLIAAN, en later bij CHRYSOSTOMUS; intussen was het gemeengoed geworden; het wil uitdrukken dat in de vereniging het goddelijke en het menselijke werkelijk en onverkort zichzelf blijven („onveranderlijk"), en dat de twee naturen niet in elkander zijn uitgelopen, waardoor een nieuw iets zou ontstaan, dat noch God noch mens zou zijn. Anderzijds echter is het goddelijke en het menselijke ook „ondeelbaar en onafscheidelijk" verbonden (6): zij kunnen slechts onderscheiden worden binnen de eenheid van „één en dezelfde", nooit gescheiden. De volledige vierdelige formule is in de loop van de debatten op het Concilie tot stand gekomen, vermoedelijk onder invloed van de Romeinse legaten (ACO II 1, 2 p. 102/39; p. 125/18). Dat „het verschil der naturen door de vereniging niet is weggenomen" (7a) is een formule van CYRILLUS' brief aan NESTORIUS, waardoor hetzelfde wordt gezegd als in „onvermengd en onveranderlijk"; dat „de eigenheid van elke natuur bewaard wordt" (7b), zegt opnieuw hetzelfde, met woorden die bij CYRILLUS en LEO, maar ook reeds bij TERTULLIAAN te vinden zijn. „Eén persoon" (8) was eveneens een formule van TERTULLIAAN, die in het Westen reeds lang gemeengoed geworden was; in de antiocheense school had zij een twijfelachtige betekenis, en CYRILLUS had haar als onbevredigend afgewezen; maar door de toevoeging „en één zelfstandigheid" had FLAVIANUS aangegeven, dat het woord „persoon" hier dezelfde werkelijkheids-zin had als in de Triniteitsleer: het is werkelijk de goddelijke persoon van de eeuwige Zoon Gods, die in deze menselijke natuur leeft en is, zoals in (10) wordt onderstreept.

Zo vormt deze geloofsbelijdenis van Chalcedon een merkwaardig mozaiek van bouwstenen uit verschillende groeven: de oude Latijnse traditie is er vertegenwoordigd, maar ook CYRILLUS en zijn tegenstander THEODORETUS, die immers het herenigingssymbool had opgesteld. Het wonderlijke is, dat

---

64) Zo b.v. BIHLMEYER-TUCHLE, *Kirchengeschichte* I, par. 55 n. 2.

desondanks een krachtige en homogene tekst ontstaan is, waarin het eigene der verschillende scholen in dienst wordt gesteld van het gemeenschappelijk gelovig inzicht. „Eén en dezelfde", die oude traditionele waarheid vormt het grondpatroon van deze definitie. Daarmee is zij een overwinning van de School van Alexandrië: in de mens Jezus van Nazareth is het de Godszoon zelf die levend verschijnt. ATHANASIUS en CYRILLUS hebben met al hun krachten moeten strijden om dit grondinzicht te handhaven tegen de dubbele aanval, die daarop werd gericht: tegen de Arianen, die in de menswording het bewijs zagen, dat de Zoon niet waarlijk God is; tegen het Nestorianisme, dat de eenheid opofferde om de volle goddelijkheid te redden. „Waarlijk God" en „van één natuur met de Vader": niet een ondergeschikt hemels wezen is ons komen redden en met de Vader verzoenen, maar de wezensgelijke Zoon zelf, die in de schoot des Vaders is. En toch ook „waarlijk mens uit een redelijke ziel en een lichaam" en „van één natuur met ons": tegen het oude Docetisme, maar ook tegen bepaalde tendenzen in het Origenisme hebben de Antiocheners daarvoor gestreden. Jezus van Nazareth was werkelijk één der onzen en van ons geslacht, mens als wij, maar door zijn eenheid met de Zoon heiliger dan wij, en de oerbron van onze heiliging. Zoals reeds IRENAEUS vermoedde, kan de menswording van het Schepper-Woord geen beknotting of verminking van het mens-zijn betekenen, maar moet het juist de volle en absolute verwerkelijking van het mens-zijn meebrengen. Hij is de volkomen en volmaakte mens, omdat Hij zelf de schepper van de mens is: doordat de goddelijke Idee van het menszijn zelf mens wordt, verwekt God de ideale Mens. En om dit mysterie van Gods genade en van de herschepping van de mens te verwoorden het sobere kader van TERTULLIAANS formule: één persoon, in twee naturen. Het Concilie doet geen poging om de betekenis nader uit te werken van deze termen, waarvan de algemene strekking uit de Triniteitsleer voldoende bekend was: de persoon geeft aan *wie* Hij is, namelijk de eeuwige Godszoon zelf; de naturen *wat* Hij is, wezensgelijk met de Vader en ook wezensgelijk met ons. De nadere bepaling van deze begrippen heeft het Concilie terecht overgelaten aan de studie van de byzantijnse en latijnse scholastiek.

Enigszins teleurstellend is echter een andere leemte in deze definitie. Met geen woord wordt gerept van het heilswerk des Heren en van de heilsbetekenis, die zijn menswording en zijn menselijk handelen voor ons heeft. CYRILLUS is gestorven, LEO is ver weg, THEODORETUS VAN CYRUS zetelt op het Concilie half als aangeklaagde. Onder de leidende figuren van Chalcedon was waarschijnlijk niemand, die geheel doorzag welk verband er lag tussen de constitutie van de Godmens en zijn verlossingswerk. Een verklaring voor deze leemte ligt waarschijnlijk in de formalistische cultus van woorden en begrippen, die karakteristiek pleegt te zijn voor epigonen, en die door de debatten over „persoon", „hypostase" en „natuur" tot het uiterste was toegespitst. Een diepere verklaring ligt misschien ook in de overheersende positie, die ATHANASIUS' versie van het ruilbeginsel nog bezat, waardoor het zijn zelf van de God-Mens het beslissende moment in de verlossing is: de latere ontwikkeling van CYRILLUS hebben zijn leerlingen zich nog niet

eigen gemaakt. En ter verontschuldiging moet verder erop worden gewezen, dat deze christologische definitie slechts een onderdeel is van een meeromvattend geloofsdecreet, waarvan het eerste en voor de concilie-vaders dominerende stuk niets anders is dan de Geloofsbelijdenis van Nicea en van Constantinopel, dus de verkondiging dat de eengeboren Zoon des Vaders is mensgeworden uit Maria, heeft geleden onder Pontius Pilatus, is gestorven en op de derde dag verrezen. Van deze verkondiging wil de christologische formule een beveiliging en ontplooiing zijn, maar deze verkondiging wordt dan ook door haar als levend aanwezig verondersteld.

5. De bekroning: Constantinopel 680

Toch zal deze leemte in de definitie van Chalcedon nog vragen om een aanvulling, die geboden wordt in de strijd tegen het *Monotheletisme* in de 7de eeuw. Het is onmogelijk en overbodig, de strijd om Chalcedon in de volgende eeuwen te schetsen. Grote groepen volgelingen van CYRILLUS blijven de twee naturen van Chalcedon afwijzen als strijdig met diens anathematismen. Vooral in Egypte en Syrië is dit Monofysitisme machtig. Een oprecht verlangen naar christelijke eenheid zowel als de politieke noodzaak om juist in deze bedreigde provincies de rust te herstellen brengen de keizers en hun Constantinopolitaanse patriarchen herhaaldelijk tot verzoeningspogingen, desnoods met gedeeltelijke prijsgeving van Chalcedon. Onder deze pogingen behoort ook het plan van keizer Heraclius (610-641) en patriarch Sergius (610-638) om de eenheid te herstellen op grond van een nieuwe geloofsformule. In de uiteenzetting, die zij aan de christenen van het Rijk als bindend beogen voor te schrijven verbieden zij, voortaan over „één of twee werkingen" te spreken, aangezien „één en dezelfde ééngeboren Zoon onze Heer Jezus Christus zowel het goddelijke als het menselijk gewerkt heeft" (MANSI X 993Ev). Want, zeggen zij, hoewel de vaders van één werking spreken, ergeren zich sommigen daaraan. Maar ook van twee werkingen te spreken is gevaarlijk, omdat daaruit zou volgen, dat er twee tegengestelde willen in de Heer zijn (996AB).

> „Daarom... belijden wij één wil van onze Heer Jezus Christus de ware God, aangezien het redelijk-bezielde vlees nooit alleen en uit eigen aandrift en in tegenstelling met het welbehagen van het... God-Woord zijn eigen natuurlijke beweging heeft uitgeoefend, maar alleen wanneer en zoals en zover het God-Woord wilde" (996C).

Met deze tekst is het Monotheletisme geboren. Wanneer zij slechts bedoelden uit te drukken, dat Jezus' menselijke vrijheid steeds een daad is van de éne goddelijke Zoon, en dus wordt geïnspireerd door zijn goddelijke wil, was hun gedachte niet onorthodox, en kon zij werkelijk een brug slaan naar vele monofysieten die met hun verzet tegen Chalcedon juist dit beoogden [65]). Dat ook Paus HONORIUS aanvankelijk niet afwijzend stond (DENZ. 251v), kan dus verontschuldigd worden.

Maar de beste orthodoxe theologen van die tijd, SOPHRONIUS VAN JERU-

---

65) Vgl. W. ELERT, *Der ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, p. 152.

SALEM († 638) en MAXIMUS DE BELIJDER († 662), doorzagen het verraad aan Chalcedon, dat school in de formule van de „éne wil". Op een grote Romeinse synode (649), die van MAXIMUS' superieure kennis der patristische christologie profiteerde, veroordeelde Paus MARTINUS de leer van één werking en één wil in Christus, en definieerde:

> „twee willen (en werkingen) van één en dezelfde Christus onze God, de goddelijke en de menselijke, die harmonisch verenigd zijn, aangezien onze Verlosser naar elk van zijn naturen met een vrije wil begiftigd is..." (DENZ. 263v),

zodat van een „godmenselijke werking" alleen gesproken kan worden in de zin van een echte dubbelheid van goddelijke en menselijke werking (DENZ. 268). Deze definitie wil niets anders zijn dan een nadere uitwerking van de leer van Chalcedon: als Christus werkelijk en onverkort mens is, heeft Hij noodzakelijk een menselijke wil en werking (Encycliek van MARTINUS I, (MANSI X 1171BD). MARTINUS blijft geheel binnen het formele kader van de definitie van Chalcedon, en bezint zich niet nader op de functie van Christus' menselijk willen en handelen in het heilswerk.

Het perspectief wordt verruimd, als dertig jaar later keizer Constantijn IV (668-685) een algemeen concilie bijeenroept naar Constantinopel. Ter voorbereiding vergadert paus AGATHO (678-681) een concilie van de latijnse Kerk in Rome, waar men het waagt, het dogma van Chalcedon ook met eigen woorden te omschrijven, en waar de woorden van LEO's *Tomus* over de werking van het Woord en van het vlees in de tekst worden opgenomen:

> „Want Hij is één uit beide (naturen), en elke (natuur) is door de Ene, omdat de verhevenheid der godheid en de geringheid van het vlees samengaan. Iedere natuur immers bewaart ook na de vereniging onverkort haar eigenheid, en 'elke gestalte volbrengt wat haar eigen is, in gemeenschap met de andere: het Woord werkt wat aan het Woord toekomt, en het vlees volbrengt wat toekomt aan het vlees. De éne schittert in de wonderen, de andere bezwijkt onder de gewelddaden'. Bijgevolg leert ons het rechtzinnige geloof, dat zoals Hij twee naturen of substanties... heeft, Hij zo ook twee natuurlijke willen en twee natuurlijke werkingen heeft, daar immers één en dezelfde Heer Jezus Christus volkomen God en volkomen mens is..." (DENZ. 288).

Zoals de late CYRILLUS en LEO in zijn *Tomus* hadden gedaan, zo spreekt men niet enkel meer over het formele probleem van één persoon en twee naturen, maar richt men zijn aandacht op de concrete gestalte van de historische Jezus, die zich in zijn wonderen God toont, en in zijn zwakheden mens, maar die toch in beiden één en dezelfde is, zodat in zijn wonderen de mensheid waarlijk meewerkt, en in de zwakheden van de mens de kracht Gods zich openbaart.

Ook het derde *Concilie van Constantinopel* (680-681) neemt het citaat van LEO op in zijn uitvoerige definitie. Maar het corrigeert tegelijkertijd een gebrek, dat LEO's formulering aankleefde, en dat een hoofdbezwaar van de Monofysieten tegen LEO en tegen Chalcedon was geweest [66]). In zijn retorische voorliefde voor symmetrische formules had LEO gezegd, dat „het Woord werkt wat aan het Woord toekomt, en het vlees volbrengt wat toe-

66) W. ELERT *l.c.*

komt aan het vlees". Maar deze symmetrie is misleidend: in het eerste lid wordt het persoonlijke subject aangeduid (het Woord), in het tweede is eigenlijk sprake van de concrete menselijke natuur (het vlees); maar de symmetrische formulering wekte de schijn, alsof het „vlees" als een eigen subject de menselijke handelingen stelt. Dat de persoon van het Woord het subject is, dat ook in de zwakheden van zijn vlees en in Jezus' menselijk willen en handelen werkt, kwam in LEO's formulering onvoldoende tot uitdrukking. Het Concilie ziet zich genoopt, dit tekort aan te vullen, door zich nader te verdiepen in de verhouding van Christus' menselijke tot zijn goddelijke wil (over de omgekeerde verhouding spreekt ook dit Concilie niet).

Nadat het Concilie letterlijk de definitie van Chalcedon heeft herhaald, gaat het voort:

> „Ook verkondigen wij, dat er in Hem twee natuurlijke willen en twee natuurlijke werkingen zijn, onveranderlijk, ondeelbaar, onvermengd...
>
> En de twee natuurlijke willen zijn niet tegengesteld..., maar zijn menselijke wil volgt zijn goddelijke en almachtige wil en onderwerpt zich daaraan, en verzet zich niet of streeft niet tegen. Want de wil van het vlees moest bewogen worden, maar zo dat deze zich aan de goddelijke wil onderwierp... Want zoals zijn vlees het vlees van het God-Woord heet en is, zo heet en is ook de natuurlijke wil van het vlees de eigen wil van het God-Woord. Overeenkomstig wat Hij zelf zegt: „Ik ben uit de hemel neergedaald, niet om mijn eigen wil te doen, maar de wil van de Vader die mij gezonden heeft", waarmee Hij de wil van het vlees zijn eigen wil noemt, daar immers het vlees ook zijn eigen vlees geworden was.
>
> Want zoals zijn... bezield vlees door de vergoddelijking niet werd aangetast, maar in zijn eigen aard bleef, zo werd ook zijn menselijke wil door de vergoddelijking niet aangetast, maar integendeel gesauveerd. Zoals Gregorius de Theoloog zegt: „De wil die wij in de Verlosser zien, is niet tegengesteld aan God, maar geheel vergoddelijkt" (DENZ. 291).

Hier wordt de schijnbare symmetrie van LEO's formule „elke gestalte volbrengt wat haar eigen is, in gemeenschap met de andere" genuanceerd. Dit woord blijft volkomen waar, maar deze gemeenschap met de andere betekent iets anders voor de goddelijke en voor de menselijke natuur. Het goddelijke in Christus is het zich-schenkende en het herscheppende, het menselijke is het ontvangende en aanvaardende. Gemeenschap met de andere natuur betekent voor het goddelijke, dat het zich uitstort en inprent in de mensengestalte, zodat deze tot uitdrukking wordt van de goddelijke Zoon zelf. Maar voor het menselijke betekent deze gemeenschap vergoddelijking, waardoor de menselijke vrijheid wordt doorgloeid van goddelijke vastberadenheid, zoals wij bij CYRILLUS hoorden. Want deze menselijke vrijheid is werkelijk de vrijheid van de Gods-Zoon zelf, die zijn absolute heiligheid en liefde uitdrukt in daden van dit aardse vlees.

Of met andere woorden: de definitie van Constantinopel waarschuwt voor een mogelijke misduiding van Chalcedons „één persoon in twee naturen". Want deze éne persoon is op een andere manier identiek met zijn goddelijke natuur, die Hij immers van eeuwigheid ìs, op een andere manier met zijn menselijke natuur, die Hij geworden is uit genade, „om ons en om ons heil". Eigenlijk wordt pas in deze definitie van Constantinopel volledig gerealiseerd, wat Chalcedon bedoelde met de leer dat de enige persoon van

de Godmens geen andere is dan de tweede Persoon der Drievuldigheid. Het is deze Persoon, niet een ander, die zichzelf is en zichzelf verwerkelijkt en uitdrukt in het mensenbestaan en de menselijke vrijheid van Jezus van Nazareth. In deze ontplooiing van de leer van Chalcedon komt, dank zij twee eeuwen worsteling met het Monofysitisme door de theologen, die men de neo-chalcedoonse richting heeft genoemd [67]), de leer van ATHANASIUS en de rijpe CYRILLUS tot volle uitbloei. Want omdat Jezus' mensheid de zelfuitdrukking is van de eeuwige Zoon, is zij vergoddelijkt.

Vergoddelijkte mensennatuur, maar daarom niet minder waarachtig mensennatuur. Ondanks (of beter: dank zij) de vergoddelijking van zijn mensheid blijft staan, dat Hij „van één natuur is met ons". De eigen en authentiek menselijke aard van Jezus' ziel en lichaam, van zijn vrijheid en van zijn handelen, wordt door de vergoddelijking niet aangetast, maar integendeel gesauveerd (het griekse woord kan ook vertaald worden als „gered", maar aangezien het in de christologische traditie, bijvoorbeeld te Chalcedon, ook gebruikt wordt met betrekking tot de godheid, zou die vertaling hier misplaatst zijn).

Vergoddelijking doet het menselijke volmaakt menselijk zijn. In dit christologisch beginsel, impliciet te Chalcedon, te Constantinopel geëxpliciteerd, ligt de grondslag van twee fundamentele stellingen uit de genadeleer. Ten eerste, dat „de genade de natuur niet vernietigt, maar vervolmaakt", d.w.z. meer zichzelf doet zijn. Ten tweede, dat de menselijke vrijheid niet wordt aangetast, doordat Gods genadige zelfmemedeling die vrijheid in bezit neemt: „La liberté doit se définir une faculté d'accueil, de réponse à un appel divin . . . Le fait même que la volonté (humaine) du Christ . . . agit toujours en union avec la volonté divine . . . constitue sa liberté même" [68]).

CONCLUSIE

Met het Derde Algemeen Concilie van Constantinopel is de periode der grote christologische definities afgesloten, en is de explicitatie van het Christus-mysterie in zekere zin afgerond.

Niet alsof dit mysterie daardoor minder mysterieus en ondoorgrondelijk zou worden. Het blijft de onpeilbare afgrond van de liefde des Vaders, die om de mens te brengen naar zijn eigen huis en hart, zijn Zoon deed mens worden in het Adamsgeslacht en in de door zonde en dood getekende wereld. En ook het mysterie van het hoe der menswording en van de constitutie van de God-Mens blijft even duister in ontoegankelijk licht.

De explicitatie immers, die door het hoogste leergezag der Kerk en dank zij de intellectuele en liefdevolle inspanning van tallozen harer zonen en leraren in vijf eeuwen tot stand kwam, bestond voor een groot deel daarin,

---

[67]) Ch. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient*, in: *Das Konzil von Chalkedon* I, p. 637-720.

[68]) MOELLER *a.c.* p. 714.

dat ieder gemakkelijk antwoord werd uitgeschakeld. Een gemakkelijk antwoord was het Arianisme, dat in de Zoon die mens wordt een verheven hemels wezen wilde zien, maar geen ware God. Gemakkelijk ook het antwoord van APOLLINARIS, voor wie het Woord zelf de bezieler van dit mensenlichaam was. Gemakkelijk de oplossing van het Nestorianisme, alsof alles was gezegd, doordat in deze Mens de goddelijke Zoon op eminente wijze woonde. Gemakkelijk het Monotheletisme, dat de volmenselijke vrijheid des Heren liet absorberen in de heiligheid Gods.

Het antwoord der Kerk op deze dwalingen bestond hieruit, dat zij de spanning der tegenpolen in volle kracht handhaafde. De eenheid van de God-Mens is inniger, de eigenheid van het goddelijke en het menselijke is heviger. De Zoon, die mens wordt en lijdt en sterft en verrijst, is waarlijk God, van één natuur met de eeuwige Vader (Nicea). Maar tegelijk is Hij volledig en onverkort mens, van één natuur met ons Adamskinderen, uit wier familie Hij geboren wordt en wier leven en dood Hij deelt (Constantinopel I, Chalcedon). En ondanks het onherleidbaar verschil tussen zijn goddelijke en zijn menselijke natuur is Hij één en dezelfde, de eeuwige Zoon Gods zelf, die als mens wordt geboren uit de Maagd en Moeder Gods Maria (Efese, Chalcedon). En dat deze Zoon Gods mens wordt en is, betekent dat Hij, Hijzelf een waarachtig menselijk leven leidt, in alles behalve in de zonde aan het onze gelijk: een leven dus van werkelijk menselijk handelen, van werkelijk menselijke vrijheid, van werkelijk menselijk bewustzijn dus (Constantinopel III).

Met deze laatste definitie is de ontplooiing van het christologisch dogma in zekere zin ook afgerond. Nadat eerst in Nicea de goddelijke hoogheid van de eeuwige Zoon is gesauveerd, komt nu toch weer zijn menselijke nabijheid tot haar volle recht. Want het menselijk leven van Jezus van Nazareth is waarlijk het leven van de Zoon Gods, die dus werkelijk onze menselijke levenservaring heeft gedeeld. En daarmee is in beginsel ook een afronding gegeven van de spanning van de twee krachtlijnen, die sinds het Nieuwe Testament het Christus-beeld bepalen: God die zich in mensengestalte openbaart, de Mens die alle gerechtigheid vervult. Chalcedon had reeds vastgelegd, dat God-zijn en mens-zijn in Jezus samengaan. Het Concilie van Constantinopel dringt iets dieper door in hun onderlinge verhouding. Door namelijk te verklaren, dat Jezus' menselijk willen in volmaakte harmonie is met zijn goddelijke wil, omdat ook de menselijke wil de eigen wil is van de goddelijke Zoon, geeft het Concilie te verstaan, dat Jezus' menselijk handelen zelf-openbaring van dien Zoon (en dus van de Vader) is. Elk menselijk handelen is immers uitdrukking van de vrijheid, en dus uitdrukking van de innigste persoonskern, van het diepste bij-zich-zijn en zichzelf-zijn. Maar de menselijke vrijheid, die zich in Jezus' menselijk handelen uitdrukt, is de eigen vrijheid van de Zoon. Deze zelf drukt zich dus uit in het menselijk handelen des Heren. Dat heeft de Alexandrijnse school in navolging van Johannes steeds verdedigd: de historische gestalte van Jezus van Nazareth is de eigen gestalte van de eeuwige Zoon Gods. Deze verschijnt daarin, zodat we Hem kunnen zien en betasten, in zijn dubbele

betrokkenheid: de economische betrokkenheid op ons en ons heil, waardoor Hij zich geheel uitstort voor ons, in het gebaar van het geopend en leegstromend hart; de trinitaire betrokkenheid, waardoor Hij geheel op de Vader is gericht, doordat Hij niets anders is dan een goddelijk Ja-Vader.

Maar deze Mens, die niets anders is dan de gestalte van de Zoon, is waarachtig en onverkort mens. In gehoorzaamheid aan God en in solidariteit met zijn broeders heeft Hij ons mensenleven geleefd en ervaren, met zijn leed en zijn vreugden, zijn eenzaamheid en dood, en de eeuwige verrassing van het herboren leven. Volkomen en onverkort mens, ja de volmaakte Mens. Het voorbeeld, dat ons de ware weg toont; de eersteling, in wie is verwerkelijkt wat wij mogen hopen; de ware mens, uit wiens volheid wij ontvangen.

Wij mogen daaraan toevoegen: Hij is deze volmaakte Mens, omdat Hij de mens is in wiens vrijwillig handelen en lijden zich de goddelijke Zoon uitdrukt: omdat Hij dus zich geheel wegschenkt aan zijn medemensen, en met heel zijn wezen, in de verlatenheid van de dood en in de verrukking der verrijzenis het Ja-Vader spreekt. Van hieruit kan opnieuw de oude vraag duidelijk worden, waarom juist de Zoon mens moest worden, een vraag, die bij Irenaeus werd gesteld, maar die in de moeizame debatten over de verhouding van het goddelijke (niet het zoonlijke!) en het menselijke in de God-Mens op de achtergrond geraakte. Omdat de waarheid van het menselijk wezen is, dat hij God als zijn oorsprong erkent en beaamt, moest die goddelijke Persoon mens worden, die in het intratrinitaire leven erkenning en beaming is van God als zijn oorsprong: een andere Persoon kan zichzelf niet uitdrukken in een menselijke afhankelijkheidsverhouding. Of, om hetzelfde in patristische woorden te zeggen: het beeld Gods dat de mens is, kan slechts vervolmaakt worden doordat Hij zich daarin uitdrukt, die het eeuwige Beeld des Vaders is. Maar daarin vindt dan ook de mens, als beeld Gods, zijn absolute vervulling.

Dit dogma biedt onuitputtelijke stof voor verwondering en bezinning. Het werpt licht op het wezen van onze God, die mens kan worden zonder dat zijn godheid wordt aangetast. En op het wezen van de mens, die volmaakt zichzelf wordt, doordat de Zoon zich in hem uitdrukt. Behalve in de analyse van begrippen als persoon en natuur, zal de theologie zich ook moeten verdiepen in deze meer fundamentele vragen. Maar misschien is de voornaamste opgave, welke door de grote christologische definities der oudheid aan de toekomst wordt gesteld, de beweging te voltooien waarvan het derde Concilie van Constantinopel de aanzet toont, door zich vanuit het inzicht op de constitutie van de God-Mens weer te bezinnen op zijn heilswerk. Vanuit zijn heilswerk groeide in zeven eeuwen overpeinzing het inzicht in wie en wat Hij is; dit inzicht zal nu omgekeerd moeten voeren tot een dieper begrijpen van wat Hij voor ons deed.

Maastricht P. SMULDERS S.J.

SOMMAIRE

Le Développement du Dogme Christologique

Malgré les progrès importants réalisés dans l'histoire de la Christologie ancienne, il persiste un certain malaise. Des divergences philosophiques, des malentendus terminologiques, d'autres facteurs plutôt accidentels remplissent le tableau. On ne voit pas trop bien la logique et la nécessité de ce développement, ni, par conséquent, sa portée réelle pour la foi chrétienne. Les historiens modernes, fascinés par les définitions d'Ephèse et de Chalcédoine, ont surtout considéré les problèmes de la constitution pour ainsi dire formelle de l'Homme-Dieu, et ils ont plutôt négligé le côté fonctionnel. Il appert cependant de notre esquisse, faite sur les documents, qu'un léger changement de point de vue dans ce sens est capable d'illuminer toute cette histoire et de lui donner une véritable cohérence. Le Christ peut être représenté plutôt comme l'Homme parfait, qui en vivant une vie réellement humaine, nous sanctifie; ou comme le Verbe de Dieu qui, apparaissant dans la chair, nous révèle le Père.

Chez IRÉNÉE ces deux motifs s'harmonisent encore: le Verbe Créateur a assumé toute la vie humaine, et par là nous révèle le Père et nous déifie. Avec TERTULLIEN, la théologie latine se borne à analyser la constitution formelle de l'Homme-Dieu; ce qui lui vaut des formules bien ciselées, mais quelque peu stériles. Le véritable développement se fait en Orient, où domine la pensée d'ORIGENE. Pour lui, le Christ est avant tout l'Image révélatrice du Père. Par contrecoup, la fonction rédemptrice de sa vie terrestre s'affaiblit et tend à se volatiliser. Le maître lui-même réussit encore à maintenir la nécessité d'une véritable activité humaine libre du Christ, grâce à sa conception audacieuse de l'âme-image, qui amoureusement s'assimile à son Exemplaire divin. Mais pour ses disciples, la liberté et l'âme humaines du Christ deviennent superflues, ou même inopportunes: le Verbe ne peut-il s'exprimer immédiatement dans la chair assumée, et la liberté humaine ne risque-t-elle pas de troubler la diaphanie de la chair par rapport au Verbe? Ce sera l'opinion de MACHION, d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, peut-être d'ARIUS, et surtout d'APOLLINAIRE. Ce point de vue origéniste explique encore, comment ATHANASE et CYRILLE D'ALEXANDRIE, tant qu'ils ne combattent pas APOLLINAIRE, se montrent plutôt indifférents dans la question de l'âme humaine du Christ.

L'Ecole d'Antioche s'insurge contre cette dévaluation de l'existence authentiquement humaine du Christ. L'évangile leur apprend que le Christ a vécu notre vie humaine, goûté nos joies et nos souffrances, pour subir volontairement notre mort. Pour eux, l'activité humaine libre du Christ joue un rôle décisif dans l'oeuvre du salut. Ils se refusent à réduire sa figure humaine à l'enveloppe dans laquelle le Verbe se manifeste. Elle a une consistance propre. DIODORE DE TARSE, THÉODORE DE MOPSUESTE et NESTORIUS, par opposition à l'apollinarisme, et poussant à l'extrême la méthode de polémique anti-arienne propre aux Antiochiens, parviennent à dire que, dans le Christ, le Dieu et l'Homme sont un autre et un autre. Ainsi ils sacri-

fient l'axiome, depuis longtemps consacré dans tous les milieux (à l'exception près de PAUL DE SAMOSATE), que le Dieu et l'Homme ne font qu'un seul. Il est caractéristique que seul CHRYSOSTOME refuse de faire ce pas fatal.

ATHANASE est avant tout origéniste, mais il s'inspire encore d'IRÉNÉE. Dans sa polémique anti-arienne, il donne une tournure nouvelle au „principe d'échange" de ce dernier: Dieu le Fils, en assumant l'homme, déifie les hommes. Et pour combattre APOLLINAIRE, il donne à ce principe un développement nouveau: Pour déifier l'homme complet, âme et corps, Il a dû assumer un homme complet, âme et corps. Cette conception cependant, qui connaît une faveur extraordinaire, ne réussit pas à apaiser les Antiochiens. D'après ce principe, en effet, le moment décisif dans notre rédemption est formé par l'Incarnation, et la vie authentiquement humaine du Christ ne joue qu'un rôle secondaire.

Après Ephèse seulement, CYRILLE D'ALEXANDRIE retrouve l'intuition primitive irénéenne: pour nous déifier, le Verbe ne doit pas seulement être homme, mais encore vivre une vie réellement humaine. Alors il commence à mettre en relief la fonction indispensable jouée dans l'oeuvre de salut par la liberté et l'activité humaines du Christ.

Le Concile de Chalcédoine, dans sa définition, ne sort pas des cadres du principe athanasien, et par conséquent se limite à la constitution formelle de l'Homme-Dieu. C'est pourquoi le Monothélétisme était inévitable, et le IIIe Concile de Constantinople devait donner un complément indispensable. En définissant l'existence, dans le Christ, d'une activité et d'un vouloir authentiquement humains, il donnait enfin satisfaction à l'intention profonde de l'Ecole d'Antioche, tandis que, en définissant que le sujet dernier de cette activité humaine est la Personne du Fils elle-même, il exprimait la vérité contenue dans la tendance origéniste. Car dans cette activité authentiquement humaine, c'est la Personne divine qui s'exprime et qui se révèle.

PROLEGOMENA TOT EEN FILOSOFIE DER GESCHIEDENIS*

HET UITGANGSPUNT VAN DE FILOSOFIE DER GESCHIEDENIS

De man van het vak, de beoefenaar van de geschiedeniswetenschap, heeft over het algemeen een afkeer van de filosofie der geschiedenis. Wij kunnen ons deze afkeer volkomen begrijpen, ook al delen wij hem niet. Filosofie van de geschiedenis immers, zoals hij haar leerde kennen, dient zich aan als een soort dictatuur van filosofen, die a priori, deductief, menen te kunnen vaststellen, wat geschiedenis moet zijn. Hun uitgangspunt is de ivorentorenhoogte der eigen wijsbegeerte, welke niet in het minst rekening houdt met het vak der geschiedschrijving, met de sfeer der geschiedenis waarin de historicus zich thuis voelt, zodat het deze is, of hij een taal hoort uit een andere wereld, over een onbekende realiteit, als zij beweren te spreken over het wezen van zijn geschiedenis, die hem in jarenlange vertrouwelijke omgang toch allerminst onbekend bleef. Indien filosofie der geschiedenis zo te werk gaat, dan kan hij daarmee niets aanvangen en geërgerd verwerpt hij meteen *alle* filosofie der geschiedenis.

De vraag komt op, of de historicus in deze ergernis wel een goede gids heeft gevonden en of zijn vak niet met meer geduld beter gediend zou zijn geweest. Het is nl. mogelijk, zich af te vragen, of er niet een andere filosofie van de geschiedenis mogelijk zou zijn, met een ander uitgangspunt, dat wél rekening houdt met de feitelijkheid. Indien deze vraag bevestigend kan worden beantwoord, dan behoeft de geschiedkundige zich niet langer af te wenden, maar zal hij zijn best doen, de ontmoeting tussen geschiedeniswetenschap en geschiedenisfilosofie zoveel mogelijk in beider voordeel te laten verlopen. Wij stellen ons voor, te laten zien, dat deze ontmoeting niets geforceerds heeft, maar integendeel de praktische geschiedbeoefening zelf de noodzaak van een filosofie der geschiedenis demonstreert, terwijl deze laatste op haar beurt juist behoort uit te gaan van de feitelijkheid der eerste, om dan aan deze feitelijkheid het wezen der geschiedenis te ontdekken.

Om helemaal eerlijk te zijn tegenover de lezer, mag ik niet nalaten, te vermelden dat de leidse hoogleraar HUIZINGA zijn studenten die zich afvroegen wat geschiedenis toch eigenlijk was, waarschuwde, zich niet te veel met dit probleem bezig te houden: „Tot mijn studenten, die veelal sterke neiging vertoonden tot de theorie der geschiedenis placht ik te zeggen: neemt er

---

*) Fragment van een *„Filosofie der geschiedenis"* die binnenkort zal verschijnen.

enige kennis van, maar begeeft er U niet in, want het leidt U af van het eigenlijke werk van den historicus" [1]).

Didactisch en pedagogisch gezien, heeft HUIZINGA gelijk. Voor de student in de geschiedenis is voorlopig het beste antwoord de studie van de geschiedenis zelf. Daarmee heeft hij genoeg te doen en in de feitelijke beoefening der wetenschap wordt tevens het eerste praktische antwoord op zijn vraag gegeven. De beweging wordt door de beweging bewezen.

Maar daarmee is de kwestie nog niet afgedaan. Dit eerste antwoord kan niet het laatste zijn of het diepste. De vraag komt spontaan op en veelvuldig, juist in de beoefening der geschiedwetenschap, en HUIZINGA geeft ons in zijn *Cultuurhistorische verkenningen* en *De wetenschap der geschiedenis* [2]) wel degelijk een uitvoerig theoretisch antwoord. De praktijk vraagt bij een denkend mens vanzelf naar een theorie die deze praktijk fundeert.

Daar komt nog iets anders bij.

Praktische geschiedbeoefening demonstreert de noodzaak van een filosofie der geschiedenis

De praktijk van de geschiedbeoefening dreigt vast te lopen. ORTEGA Y GASSET constateert een grote onvoldaanheid over de hele geschiedeniswetenschap, omdat zij verzinkt in de feiten, door domkoppen uit archieven opgediept, en zodoende niet aan de wetenschap toekomt, die een reconstructie van deze feitelijkheid behoort te zijn [3]). Deze vaststelling moge wat badinerend en overdreven simplifiërend uitgesproken zijn, zonder voldoende onderscheid tussen verschillende legitieme wijzen van beoefenen der wetenschap, zakelijk constateert een bekend Nederlands historicus, J. ROMEIN hetzelfde: de geschiedeniswetenschap loopt vast in de specialisatie, waardoor minstens de voortgang der geschiedschrijving ernstig belemmerd schijnt [4]). En de Engels schrijvende Nederlander G. RENIER zegt het aldus: „If professional historians refuse to write general history, their duty will be carried out by amateurs" [5]).

Indien dus de praktijk van de geschiedbeoefening de vraag naar wat zij behoort te zijn zelfs niet meer praktisch beantwoorden kan, omdat juist deze praktijk dreigt mis te lopen, dan is de historicus wel gedwongen, uit te zien naar hulp van elders, van buiten de wetenschap der geschiedenis zelf. Zo wijst de geschiedenis naar de noodzaak van een „meta-historia", gelijk ORTEGA Y GASSET het formuleert, welke ons naar analogie van de meta-

---

1) J. HUIZINGA, *Mijn weg tot de historie*, Haarlem, 1947, blz. 45.

2) Id., *Cultuurhistorische verkenningen*, Haarlem, 1929 (*Verz. Werken*, VII, ib., 1950, blz. 35 vlgg.); id., *De wetenschap der geschiedenis*, Haarlem, 1937 (*Verz. Werken*, VII, ib., 1950, blz. 104 vlgg.).

3) J. ORTEGA Y GASSET, *Over de manier waarop de geschiedenis moet worden beoefend*, in: *Bespiegelingen over leven en liefde*, den Haag, 1950 3, blz. 46-76; Vgl. J. H. NOTA, *Le point de départ de la philosophie de l'histoire*, in: *Actes du XIe Congrès int. de phil.*, Vol. VIII, Amsterdam etc., 1953, blz. 10 vlgg.

4) J. ROMEIN, *Theoretische geschiedenis*, Groningen, 1946, blz. 3.

5) G. RENIER, *History, Its Purpose and Method*, London, 1950, blz. 78.

physica, zal zeggen, wat geschiedenis naar haar wezen is [6]). Dit betekent echter nog niet zonder meer, dat wij hier al bij de filosofie der geschiedenis in de strikte zin van het woord zijn aangeland. Niet elke bezinning van de historicus op zijn vak is per se een filosofische bezinning. Zij moet daarop uitlopen en is dan pas volledig, zegt Marc BLOCH, maar er is wel degelijk plaats voor een theorie der geschiedenis, een methodologie, een uiteenzetting van de techniek van het vak zoals BLOCH die zelf op zo uitstekende wijze geeft [7]).

Zo krijgt men verschillende fases door te werken bij de vraag naar het wezen van de geschiedenis. Daar is vooreerst de praktijk van de geschiedbeoefening zelf met haar praktisch antwoord. Op de tweede plaats komt dan, mede omdat de praktijk zelf dreigt tekort te schieten, de theoretische geschiedenis. Op de derde plaats vervolgens, als complement van deze theorie, die wederom alleen niet voldoende blijkt, de filosofie der geschiedenis. De noodzaak van deze laatste en derde fase kunnen wij het beste aantonen n.a.v. de opvatting omtrent theoretische geschiedenis welke wordt voorgestaan door de zo juist genoemde Nederlandse historicus J. ROMEIN. In volle aandacht voor de impasse waarin de geschiedbeoefening zich bevindt door de overspecialisatie heeft prof. ROMEIN een nieuwe oplossing gevonden in een nieuw vak dat hijzelf introduceerde, waarvan hij in Amsterdam aan de Gemeentelijke Universiteit de eerste hoogleraar werd en waaraan hij de naam gaf: theoretische geschiedenis. De oplossing welke door die naam gedekt wordt, raakte ook buiten Nederland reeds bekend en gaf in Nederland aanleiding tot herhaalde discussie, zodat zij een nadere bespreking ongetwijfeld verdient. Geven wij eerst het standpunt van ROMEIN weer, daarna onze opinie omtrent deze opvatting, om dan zo beter de noodzaak van een filosofie der geschiedenis te laten zien.

In een voordracht in 1946 te Groningen gehouden en getiteld *Theoretische geschiedenis*, ook in Duitse en Engelse vertaling verschenen, zette ROMEIN zijn standpunt duidelijk en kort uiteen. Later kwam hij daarop nog meermalen terug, het meest uitvoerig in zijn boek *In de hof der historie* [8]).

Theoretische geschiedenis is een nieuw en veelomvattend vak, vertelt ons ROMEIN. Zij is de bezinning op de geschiedenis als wetenschap en op de geschiedenis als gebeuren, en staat t.o.v. de praktische geschiedenis als theoretische natuurkunde t.o.v. praktische. Theoretische geschiedenis is een weten wat geschiedenis is, praktische geschiedenis: weten wat geschied is. Van deze laatste, die dreigt vast te lopen in de specialisatie, is zij dus onderscheiden door haar theoretische instelling. Van de geschiedfilosofie, die theoriseert over de geschiedenis zonder haar feitelijk te kennen, verschilt zij door haar praktisch uitgangspunt, nl. de praktische beoefening van de geschiedenis zelf. Als object omvat zij dus: alwat ligt tussen „de min of meer naive praktische geschiedbeoefening en . . . de van de vakwetenschap

---

6) J. ORTEGA Y GASSET, o.c., blz. 72 vlg.
7) M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, 1949, blz. XVII.
8) J. ROMEIN, *In de hof der historie*, Amsterdam, 1951, 9-53.

min of meer abstraherende geschiedphilosphie". Zij bezint zich „op wat de historicus doet" en omvat „exempli causa" de volgende provinciën: „De eerste omvat de zuiver theoretische en methodologische vraagstukken, de tweede de vraagstukken van historische structuur en rhythmiek, de derde problemen van periodisering en historische agentia, de vierde bevat een aantal historische onderwerpen, die naar hun aard niet tot de 'gewone' geschiedschrijving kunnen worden gerekend [vergelijkende studies bv. over dé dictatuur, dé revolutie], terwijl de vijfde de studie der historiografie omvat". Tot zover het standpunt van ROMEIN. Wanneer het iemand wat erg vaag mag voorkomen, dan verontschuldigt ROMEIN zich bij voorbaat, dat hier bij dit vak in opkomst de strenge systematiek en volledigheid nog moeten ontbreken. Het zou al zeer onbillijk zijn, met de moeilijkheden van deze pioniersarbeid geen rekening te houden, en wij achten het onze plicht, ROMEIN daarvoor bijzonder dankbaar te zijn. Hij heeft o.i. aan de geschiedenisstudie met dit werk een zeer grote dienst bewezen, ook al kunnen wij ons niet in elk opzicht met zijn mening verenigen.

Laten wij nu dan onze opinie omtrent deze sententie weergeven. Vooreerst heeft ROMEIN met zijn „theoretische geschiedenis" een eerste belangrijke stap gezet, om de geschiedenis te helpen uit de impasse waarin zij momenteel verkeert, doordat hij de oplossing voor de moeilijkheden zoekt buiten de praktische geschiedbeoefening zelve. Deze praktijk dwong hem daartoe weliswaar, omdat zij zelfs het praktisch antwoord niet meer weet te geven; maar anderen omzeilden het probleem, ROMEIN pakt het aan. De vraag „wat is geschiedenis" verheft zich boven de geschiedenis en krijgt daarom een antwoord vanuit een nieuw vak: theoretische geschiedenis. Het probleem is nu, in hoeverre deze oplossing van ROMEIN ons tot dé oplossing brengt. Kan zijn theoretische geschiedenis, zoals hij haar opvat, het juiste antwoord geven op die bovenhistorische vraag? Is de praktische geschiedbeoefening geholpen met deze theorie?

Tot onze spijt moeten we zeggen, dat ROMEIN hierin naar onze mening niet geheel geslaagd is en wel hierom, omdat zijn theoretische geschiedenis zich slechts gradueel van de praktische onderscheidt, niet wezenlijk, zodoende niet ontkomt aan de moeilijkheden waarin de praktische geschiedbeoefening verkeert en aldus geen antwoord geven kan op de bovenhistorische vraag die haar gesteld wordt.

Zij heeft ongetwijfeld haar groot nut, juist voor de praktijk, maar een algehele oplossing brengt zij niet. Bijzonder in haar beoefening blijkt nog sterker de noodzaak van een bovenhistorische filosofie der geschiedenis. Maken wij dit nader duidelijk aan de hand van ROMEIN's uiteenzettingen.

De theoretische geschiedenis omvat dus meerdere afdelingen. Een dezer is de studie der historiografie, de geschiedenis van de geschiedbeoefening. Zeker een nuttig werk, deze terugkijk naar het verleden, die ons bij monde van de vele geschiedbeoefenaars ook vele praktische antwoorden zal geven op de vraag wat geschiedenis eigenlijk is. We kunnen zelfs verder gaan en bv. met Fritz WAGNER een voortreffelijk boek samenstellen met als thema:

„Wie kam Geschichtswissenschaft zustande und was sagt sie über ihr eigenes Wesen aus?" [9]).

Zo komen wij tot een geschiedenis van de theorie der geschiedenis. Ongetwijfeld zeer leerrijk, zowel voor de praktische als voor theoretische geschiedenis, maar de moeilijkheid is, dat al deze feitelijke beschouwingen ons nooit meer kunnen geven dan een feitelijk resultaat: zo is het geweest, met eventueel een negatieve conclusie, dat bepaalde wijzen van geschiedbeoefening, zoals b.v. onze specialisatie, het in de praktijk niet kunnen bolwerken. Maar het is geen bezinning „op wat de historicus doet" die zich essentieel boven de historie verheft. Het historische en het historische denken maken nog steeds een intrinsiek deel uit van deze theoretische geschiedenis.

Weliswaar geeft het object door de anders geaarde successie of anderszins in andere provincies recht op een andere benaming, maar het verschil blijft gradueel. We zijn nog steeds — ondanks de theoretische instelling en bekommernis — bezig met praktische geschiedbeoefening en blijven derhalve vastzitten in de moeilijkheden die deze biedt en die wij juist met deze theoretische geschiedenis zo gaarne wilden oplossen. ROMEIN voelt dit bezwaar wel aan, als hij in zijn voorwoord J. VAN DER POT verdedigt tegen het verwijt, dat hij nog geen antwoord geeft op de vraag naar het waarom der periodiseringen. Het is een probleem dat daarachter ligt, achter de ordening der periodiseringen zelf die ons hier wordt gegeven [10]). Maar dit „daarachter" blijft volgens ROMEIN's opvatting een vertrek van de theoretische geschiedenis, die ook tot taak heeft, dergelijke bovenhistorische vragen als: objectiviteit der geschiedenis, historische causaliteit, historisch oordeel, wezen der geschiedenis, historische causaliteit, historisch oordeel, wezen der geschiedenis, op te lossen op historische wijze, d.w.z. door een theorie, gevormd met een adstructie van feiten [11]). Zo beantwoordt ROMEIN zelf de vraag naar het wezen van de geschiedenis uit de geschiedenis op tienvoudige wijze [12]). Heel illustratief, zeer nuttig, maar aldus krijg ik slechts antwoord op de vraag, hoe men in de loop der geschiedenis over het wezen van de geschiedeni heeft gedacht, niet op mijn eigenlijke vraag, wat geschiedenis *is*.

Een adstructie van historische feiten, hoe scherpzinnig ook bijeengevoegd, geeft mij nooit meer dan historische zekerheid. De bovenhistorische vragen echter, die vanuit de historie tot mij worden gericht, eisen een bovenhistorisch antwoord. Maar dan komt men op het terrein van de meta-historie, die wezenlijk uitgaat boven de theoretische geschiedenis, omdat deze zelf de vragen die de geschiedenis haar stelt, slechts voor een gedeelte beantwoorden kan. Zoals de praktische geschiedbeoefening verwijst naar de theoretische, gelijk ROMEIN ons liet zien, zo verwijst de theoretische op haar

---

9) Fritz WAGNER, *Geschichtswissenschaft*, Freiburg-München, 1951.

10) J. VAN DER POT, *De periodisering der geschiedenis*, Met een voorwoord van J. ROMEIN, den Haag, 1951, blz. VII vlg.

11) J. ROMEIN, *Theoretische geschiedenis*, blz. 10.

12) Id., *In de hof der historie*, blz. 105 vlgg.

beurt weer naar de filosofie der geschiedenis. Pas daar zullen bovenhistorische vragen, die ROMEIN meende te kunnen overlaten aan een speciale provincie der theoretische geschiedenis, ofschoon zij de historische feitelijkheid transcenderen, hun bovenhistorisch antwoord bekomen. Men mene echter niet, dat deze vragen naar de filosofie worden verwezen als naar een „deus ex machina", die op wonderlijke wijze van boven neerdaalt om de geschiedenis te hulp te komen, nu zij zichzelf praktisch noch theoretisch helpen kan. Impliciet is deze filosofie al voortdurend aanwezig in praktische en theoretische geschiedenis. De historicus werkt noodzakelijk met een bepaalde opvatting van geschiedenis, van mens, van waarheid, objectiviteit, hij heeft m.a.w. een a-priori, dat zijn historisch denken leidt en richting geeft. ROMEIN drukt deze algemeen aanvaarde waarheid aldus paradoxaal uit: de verdienste van de geschiedschrijver is gelegen „niet in wat hij waard is *als* historicus, maar in wat hij als *niet*-historicus waard is" [13]). Zelf getuigt hij er praktisch van in zijn marxistische instelling. Maar indien dit apriori leidraad is voor heel het denken van de historicus, dan is het tegelijk immanent én transcendent, zodat de nadere fundering ervan nooit bij de historie alleen kan berusten, maar uiteindelijk moet worden overgelaten aan een denkwijze die een wezenlijke relatie tot de historie heeft en deze tegelijkertijd transcendeert. Dit nu geschiedt in een juist ingestelde filosofie der geschiedenis.

Filosofie der geschiedenis

Wij zijn tot de noodzaak van de filosofie der geschiedenis gekomen uitgaande van de geschiedbeoefening zelf. In haar hebben wij deze filosofie impliciet aanwezig gevonden en daarom zal ook het uitgangspunt van haar explicitatie in deze beoefening zelve worden gezocht. Daarom kunnen wij enerzijds niets aanvangen met een filosofie der geschiedenis die louter apriori tewerk gaat, geen rekening houdt met de historische feitelijkheid en een steen des aanstoots is voor historici. In dit opzicht gaan wij geheel accoord met ROMEIN en zovelen zijner vakgenoten.

Het zou een filosofie der geschiedenis zijn die louter transcendent is, geheel boven de historie staat, geen contact heeft met de historie en dus niet de impliciete filosofie die wij reeds gevonden hebben en naar wier explicitatie wij zochten. Zo'n filosofie zou met het apriori der geschiedenis niets te maken hebben, omdat dit transcendent en immanent tevens is.

Anderzijds mogen wij ons niet door een tegengesteld exces laten verleiden en als filosofie der geschiedenis aanvaarden een wijsbegeerte die niet transcendeert en in het relativisme blijft steken. Een voorbeeld hiervan geeft ons R. ARON in zijn: *Introduction à la philosophie de l'histoire* [14]). ARON heeft ons in dit boek een voortreffelijk werk geschonken, maar, door de verwerping van het absolute, blijft zijn filosofie relativistisch, wezenlijk

---

13) J. ROMEIN, *Theoretische geschiedenis*, blz. 7.

14) R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1948 5.

en intrinsiek aan de tijd gebonden en gaat zo zelf op in de historie. M.a.w. juist in het punt van het transcendente, het boven-historische, waarom zij er zijn moet, schiet zij tekort en blijft zodoende louter immanent, al is het dan ook op een verheven plan. Op een zelfde wijze zien wij ROMEIN relativist blijven, als hij noodgedwongen een plaats toekent aan de filosofie voor het bepalen van de zin der geschiedenis. Neen, een echte filosofie der geschiedenis zal aan deze twee eigenschappen moeten voldoen, zij moet transcendent zijn aan de geschiedenis en haar tevens immanent. Zij zal uitgaan van de praktische geschiedbeoefening, van het contact met de historische feitelijkheid. Maar, wanneer zij in fenomenologische analyse dezer feitelijke geschiedbeoefening, waarbij zij zich bijzonder moet laten helpen door de theoretische geschiedenis, tracht te komen tot het wezen der geschiedenis, dan stoot zij op een feitelijkheid van andere orde, het bovenhistorische apriori. Dit is immanent in de geschiedenis en transcendent tevens. De filosofie ontdekt zichzelf aan de feitelijkheid van de mensengeest. In de explicitatie van de impliciete filosofie die dit apriori, deze geest, ons biedt, komen wij tot een zekerheid die van andere aard is dan de historische, omdat zij juist het bovenhistorische moment expliciteert, daarmee de tijdelijkheid overtreft en aldus absoluut is. Negatie van de hier gevonden waarheden zou niet een of ander bijzonder feit negeren, maar de feitelijkheid van de geest zelf. D.w.z. de negatie houdt hier impliciet een affirmatie in. Weliswaar komen wij tot deze filosofische zekerheid omtrent de vraag, wat geschiedenis is, aan de hand geleid door de historische feitelijkheid, maar de zekerheid wordt niet geput uit deze feitelijkheid. „An der Erfahrung, nicht aus der Erfahrung", leert ons de fenomenologie.

Deze filosofie mag zich als filosofie niet aan de historische feitelijkheid verliezen, maar toch blijft zij concreet, omdat zij altijd zichzelf aan deze feitelijkheid vindt. De aporie van pure tijdeloze abstractie en pure tijdelijkheid der concreetheid menen we dus te moeten oplossen door een filosofie der historie, die zich als filosofie boven de geschiedenis verheft, maar haar steeds veronderstelt en zo wezenlijk, zij het ook extrinsiek, van haar afhankelijk blijft. Het uitgangspunt van de filosofie der geschiedenis is dus de feitelijke geschiedbeoefening zelf, maar dan volledig beschouwd, d.w.z. met het feit van het apriori van de mensengeest die zich in de tijd realiseert.

CONCRETISATIE VAN HET UITGANGSPUNT

Het uitgangspunt van de filosofie der geschiedenis, zoals wij haar verstaan, is het feit der geschiedeniswetenschap en het is dus nuttig en nodig dit „feit" wat nader te concretiseren.

Vooreerst: de geschiedenis is een jonge wetenschap, „une science dans l'enfance", zoals M. BLOCH het uitdrukt [15]). Daardoor valt het heel goed te begrijpen, dat een prof. ROMEIN niet ineens helder kan uiteenzetten, wat men onder theoretische geschiedenis te verstaan heeft. De bezinning op het werk

[15]) M. BLOCH, o.c., bzl. XIV.

van de historicus kan nog niet wijzen op een lange traditie, omdat het eigenlijke wetenschappelijke werken van de historicus zelf nog betrekkelijk jong is. Men verwijt tegenwoordig soms aan THOMAS VAN AQUINO, dat hij ons geen geschiedenisfilosofe schonk, maar dit getuigt van een sterk gemis aan historische zin bij degenen die deze beschuldiging lanceren. St.-THOMAS schreef geen meta-historie, omdat de historie als zodanig, zoals wij haar kennen, in de dertiende eeuw eenvoudigweg niet bestond. Op deze wijze kan iemand hem evenzeer kwalijk nemen, dat zijn *Summa* geen helder antwoord bevat over de morele geoorloofdheid van het gebruik van de atoombom. Dit kan natuurlijk niet, omdat de atoombom in zijn tijd nog niet bestond. Anderzijds vinden we bij hem wel degelijk de principepen voor een filosofie der geschiedenis en heeft de middeleeuwse mens een levend besef van zijn geworteld-zijn in de historische werkelijkheid. Hierop zullen we later nog terug komen.

Wanneer wij echter tegenwoordig graag naar voren brengen, dat de eigenlijke geschiedeniswetenschap pas goed begon in de negentiende eeuw, dan betekent dit geenszins, dat de mens zich pas onlangs op zijn verleden is gaan bezinnen. De feiten spreken een geheel andere taal.

Enigermate heeft de mens zich altijd over zijn verleden teruggebogen en reeds vroeg vinden wij in documenten, getekend, gebeiteld, geschreven of in welke vorm dan ook, getuigenis hiervan afgelegd. Sagen, mythen worden verteld en gezongen, de rapsoden trekken rond door het land en zingen van roemrijke daden, nog genieten wij van HOMEROS' *Ilias* en *Odyssee*. Een nieuw genre ontstaat door de geschriften van degene die CICERO „de vader van de geschiedenis" heeft genoemd, van HERODOTOS (484-425). Niet, dat er vóór hem geen geschiedverhaal bestond, maar voor het eerst kwam men nu in Griekenland tot een althans meer kritisch bedoelde geschiedschrijving. En hiermee zijn we tot ons punt gekomen, de geschiedeniswetenschap heeft ook weer haar geschiedenis, de geschiedenis der historiografie, en deze vertelt ons, hoe de kinderen van vader HERODOTOS, zonder nu precies ontaard te zijn, zich later toch heel anders gingen gedragen dan hun vader ooit kon vermoeden. Hoewel HUIZINGA gerechtvaardigde kritiek neerschreef tegen het historiografisch schema van de Duitse historicus BERNHEIM (1850-1942), menen wij, dat het in wat gewijzigde vorm toch bruikbaar is voor een korte samenvatting van de geschiedenis der geschiedeniswetenschap [16]).

HERODOTOS is de typische vertegenwoordiger van de geschiedschrijvers die slechts verhalen willen, van het ene verhaal al overgaande naar het andere. Dit kan soms op zeer kunstzinnige wijze gebeuren, in een verrassend mooie stijl. In het Duits noemt men deze methode: *das referierende Erzählen*.

Naast deze wijze van behandelen (niet noodzakelijk ná) ontwikkelt zich de *pragmatische* of *lerende* geschiedenis. Hiermee wordt bedoeld de poging,

---

[16]) J. HUIZINGA, *Verz. Werken* VII, Haarlem, 1950, blz. 51 en 154 vlgg.

de feiten te geven als uitdrukking van een bepaalde idee, of inzover zij dienen om iets te leren, opdat de geschiedenis „magistra vitae" mag zijn, zoals CICERO het zegt. Voorbeelden van deze methode zijn: THUKYDIDES (455-396), TACITUS (55-120), AUGUSTINUS (354-430), MACCHIAVELLI (1469-1527), BOSSUET (1627-1704), HEGEL (1770-1831), BANCROFT (1800-1891). Om duidelijk aan te geven, wat we bedoelen, kan wellicht een oordeel over BANCROFT's *History of the United States* dienen, dat aldus werd geformuleerd: „every volume voted for Jackson" [17]).

Elementen van deze twee wijzen van geschiedenisbeschrijving zijn ook in onze tijd min of meer overwegend zeker aanwezig — duidelijke voorbeelden zijn de marxistische en nationaal-socialistische opvattingen der geschiedeniswetenschap —, maar toch kennen wij sinds de negentiende eeuw een nieuw aspect dat de geschiedeniswetenschap tot geschiedeniswetenschap maakt, dat haar doet verhuizen, zoals prof. LOUSSE het geestig uitdrukt, vanuit de tempel der muzen, waar zij als Klio vereerd werd, naar „een op zijn duitsch ingericht 'Seminar', aan de stoffige tafel der wetenschap" [18]).

Deze verhuizing is echter niet onvoorbereid geschied, eeuwen ervóór was men al naar de overgang toegegroeid. Hoewel de tijd van humanisme en renaissance over het algemeen het historisch zintuig miste, zoals zich dit manifesteerde in de minachting voor de onmiddellijke voorgangers en voor bijna ieder tijdperk behalve de Oudheid en het eigene, toch werd zo minstens de kritische zin gescherpt. Men denke b.v. aan een Laurentius VALLA (1405-1457), die de falsificatie van DIONYSIUS AREOPAGITA ontdekte of aan de Bollandisten, die zich tot taak stelden, een meer kritische hagiografie te geven. Een ware pionier voor de eigen aard van het historische is geweest de Italiaanse filosoof Giambattista VICO (1668-1744), die de geschiedenis als een wetenschap van het menselijke uitdrukkelijk onderscheidde van de wetenschappen der natuur. Maar VICO was als een waarlijk groot denker zijn tijdgenoten ver vooruit, zodat Johann Gottfried HERDER (1744-1803) bijna een eeuw later in Duitsland nog eens opnieuw kon beginnen, en nu met meer succes. De Franse revolutie en de Napoleontische tijd maken tenslotte Europa meer rijp voor het besef, dat ook vroegere perioden niet slechts zinloos waren, en zo krijgen we in de negentiende eeuw door een merkwaardige combinatie van romantische beweging en streng wetenschappelijke instelling de zgn. *genetische opvatting der geschiedenis*. „Die genetische Geschichtsschreibung verfolgt die ungebrochene Entwicklung eines Ereignisses, eines Zustandes, aus unzähligen inneren und äusseren Vorgängen. Man will wissen, wie jede historische Erscheinung zu dem geworden ist, was sie ist, wie sie sich im Zusammenhang der Gegebenheiten entwickelt hat" [19]).

Nu komt de periode van de echte geschiedeniswetenschap, zodat men

---

17) Vgl. F. STERN, *The varieties of history*, New York, 1959 4, blz. 18.

18) E. LOUSSE, *Geschiedenis*, Brugge-Brussel, 1945, blz. 18.

19) R. VOGGENSPERGER, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelisch-thomistischer Prinzipien*, Freiburg in der Schweiz, 1948, blz. 14.

ook nu eerst kan overgaan tot een theorie, een filosofie, om haar een juiste plaats in het rijk der wetenschappen aan te wijzen. De grote pionier voor de geesteswetenschappen is geweest DILTHEY (1833-1911), samen met de neo-kantiaanse filosofen WINDELBAND (1848-1915) en RICKERT (1863-1936). Hun filosofie der geschiedenis zal op haar beurt weer van grote waarde zijn voor de geschiedenisbeoefening zelf. Uiteraard kent deze genetische methode weer tal van mogelijkheden.

In onze dagen tenslotte neigt men, in reactie op de overgrote specialisatie, tot de synthetische historiografie: de beschrijving van de geschiedenis of van haar perioden door één of meer historici op zo'n wijze, dat het detail steeds in dienst staat van het geheel. Als voorbeeld van deze opvatting kan gelden de Engelse historicus TOYNBEE.

Vooral sinds haar bewustwording in de vorige eeuw kent de geschiedeniswetenschap haar vele vertakkingen, die de steeds verdergaande specialisatie aan haar boom doet ontbloeien. Wij krijgen de geschiedenis van staat, volk, mensheid, cultuur, kunst. HUIZINGA pleit voor de geschiedenis van de tuin, de weg, de markt, de herberg, het paard, de hond, de valk (drie cultuurdieren), en verder voor de geschiedenis van de hoed en van het boek, telkens in hun cultuurfunctie [20]). VAN DER MEER gaf ons zijn schone geschiedenis ener kathedraal. Ja, het gebruik gaat nog verder en geologen spreken over de geschiedenis van de aardkorst. Ongetwijfeld hebben wij met dit veelvuldig gebruik van het woord geschiedenis rekening te houden, indien wij trouw willen blijven aan ons uitgangspunt: de praktische beoefening van de geschiedeniswetenschap. Het gevaar dreigt dan echter, dat wij ons in de veelheid der vormen verliezen en niet boven ons gecompliceerd uitgangspunt uitkomen. Wij kunnen echter dit gevaar vermijden, schijnt het, door deze feitelijkheid wat nader te beschouwen. Dan zullen wij ontdekken, dat men in het spreken of schrijven over geschiedeniswetenschap toch op de eerste plaats daaronder verstaat de wetenschap die handelt over de mens of wat op de mens betrekking heeft. De geschiedenis van dieren of dode stof, die niet in direct verband staat met de mens, is in het vak als zodanig secundair. Wanneer wij zeggen, dat iemand geschiedenis gaat studeren, dan denken we niet aan de geschiedenis der aardkorst, maar wel aan een der vele vormen van mensengeschiedenis. Van dit feit nu gaan we uit. Later in het verloop van ons betoog zullen wij het gerechtvaardigde van deze houding moeten aantonen en de indeling der verschillende soorten geschiedenis nader funderen. Het gaat nu slechts om ons uitgangspunt. Dat zij de geschiedenis van de mens in haar tegenwoordig stadium.

Fenomenologie

Ons filosofisch doel is in de ervaring van de praktijk van de historicus te ontdekken wat geschiedenis *is*. Uitgangspunt van onze fenomenologische filosofie der geschiedenis is dus de praktijk der geschiedbeoefening. Wat

---

[20]) J. HUIZINGA, *Verz. Werken* VII, blz. 84.

doet de historicus als hij dit vak der geschiedeniswetenschap beoefent?

Laten we eens veronderstellen, dat ik in de geschiedenis der filosofie een onderzoek wens in te stellen naar het filosofisch-theologisch onderricht bij de dominicanen tijdens de eerste vijftig jaar van het bestaan der orde (1208-1258). Wat doe ik, wanneer ik me daarmee bezig houd? Ik buig me terug naar het verleden.

Het verleden. Een gevaarlijk en wat al te lichtvaardig uitgesproken woord hier. Gewoonlijk realiseert men zich niet, wat dit woord betekent, wat verleden eigenlijk zeggen wil. Want gaat men er wel nader over reflecteren, dan ontdekt men, dat „het verleden" voor de historicus eigenlijk niet bestaat.

Voor de historicus is het verleden een opeenstapeling van inscripties, documenten, geschriften, feiten, zonder volgorde, zonder betekenis, een amorfe massa, een ware chaos [21]). Ik buig me dan ook niet zo maar neer over „het verleden", want ik kan slechts over het verleden spreken, inzover ik — mens — aan deze chaos een vraag ga stellen, inzover een sector van deze veelvuldigheid door mij als een eenheid wordt beschouwd, een eenheid die ik dateer met — in ons geval — het stichtingsjaar 1208 van St.-Dominicus' orde en afgrens 50 jaar later, wanneer St.-Thomas als „magister theologiae" doceert aan de Parijse universiteit.

Deze periode is voor mij niet slechts een met jaartallen vast omlijnd geheel, maar uit het vele dat in die jaren zich afspeelde, beschouw ik niet meer dan één aspect: de ontwikkeling die het filosofisch-theologisch onderwijs in de orde der dominicanen gedurende deze jaren heeft meegemaakt. Andere gebeurtenissen: de stichting van de orde zelf, haar goedkeuring door paus Honorius III in 1216, de gelijktijdige roeping van Franciscus van Assisië met zijn ideaal, de houding van paus Innocentius, de regeringsdaden van Frederik II in Italië of Duitsland en van Lodewijk de Heilige in Frankrijk, de vertalingen van Aristoteles met zijn commentaren, de Parijse universiteit met haar serie verbodsbepalingen omtrent de „libri naturales", — het wordt alles medebesproken, vindt zijn plaats en ondergeschikte functie in het verband van dit geheel.

Wanneer nu een ander historicus de ontwikkeling van het onderwijs bij de franciscanen wil beschrijven in ongeveer dezelfde jaren, dan zal dit thema de „dominerende" eenheid vormen en ons eerste onderwerp zal zich hier dienend gaan verhouden, ook al heeft het in groter verband veel meer belang voor de geschiedenis van filosofie en theologie. Men kan de kruistochten van deze tijd als onderwerp nemen, of de veroveringen van Genghis Khan (1167-1227), steeds weer vindt de historicus krachtens het feit van zijn onderzoek zichzelf geconfronteerd met een bepaald geheel: het leven van een mens, de lotgevallen van een gemeenschap, de veranderingen van een cultuurgegeven als het onderwijs bij de predikheren, een eenheid, ruimtelijk en tijdelijk afgeperkt, waarin hij een serie veranderingen waarneemt.

Dit geheel wordt met allerlei namen genoemd en zo telkens vrij willekeurig tot een geheel gemaakt. Wij hebben eerst gekend de indeling der ge-

---

21) Vgl. H. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1954, blz. 60 vlg.

schiedenis naar keizers en koningen. VOLTAIRE lachte erom: „Il semble que depuis quatorze cents ans, il n'y ait eu dans les Gaules que des rois, des ministres et des généraux" [22]). Later krijgt de cultuur haar belangrijke plaats en spreekt men over „Renaissance" met een hoofdletter, of men deelt schijnbaar praktisch en neutraal het verleden in bij eeuwen en schrijft de geschiedenis van de negentiende eeuw.

Vooral in het laatste geval is de cesuur wel zeer kunstmatig en men begint dan ook doorgaans met een correctie, dat b.v. de eeuw eigenlijk vroeger begint en later eindigt. HASKINS o.a. in zijn bekende boek *The Renaissance of the Twelfth Century* zegt in zijn eerste hoofdstuk, dat de door hem bedoelde opbloei der cultuur eigenlijk begint omtrent 1050 en het grote vernieuwingswerk is gedaan omtrent 1250. Want: „Chronological limits are not easy to set. Centuries are at best but arbitrary conveniences which must not be permitted to clog or to distort our historical thinking: history cannot remain history if sawed off into even lengths of hundreds of years" [23]). Het gezond verstand leert al, dat er nergens geschreven staat, waarom beslissende omwentelingen juist omtrent het jaar 100 of 1 moeten geschieden, zodat een beweging der millenaristen heel duidelijk op irrationele factoren moet berusten. Maar deze indeling naar eeuwen heeft toch zijn voordelen, vooral omdat men zich haar relativiteit wel bewust moet worden [24]).

Hoe dit verder ook zij, een van de eerste feiten die zich aan ons voordoen bij de analyse der geschiedbeoefening is het volgende: door mijn onderzoek word ik geconfronteerd met een geheel, een eenheid, welke enerzijds afhankelijk is van mijn onderzoek, van mijn vraag en van de vragen mijner vakgenoten, maar tegelijk daarvan onafhankelijk. Mijn vraag is wezenlijk om „het verleden" te laten spreken, maar het antwoord wordt door mij ontvangen, niet gemaakt en niet opgelegd. De eenheid die ik door mijn vraag ontdek, leidt een eigen „leven", verandert, ontwikkelt zich, kwijnt, sterft soms, wordt opgenomen in een hogere eenheid. In ieder historisch onderzoek gebeurt dit, tot bij het onderzoek naar de geschiedenis van de mensheid toe. Steeds staat het object voor mij als een geheel. De grenzen kunnen zeer vaag zijn: „des origines humaines jusqu'à notre temps", maar het object vertoont altijd dezelfde eigenschappen: een geheel, aan telkens wisselende veranderingen onderhevig, in voortgang, een gebeuren.

Zo komen wij tot een eerste conclusie: de geschiedenis als wetenschap is onafscheidelijk verbonden met een eenheid welke wij ook geschiedenis plegen te noemen: de geschiedenis als gebeuren. Dit boek behandelt de geschiedenis der Nederlanden, zeggen wij. Wij gingen uit van de geschiedenis van het filosofisch-theologisch onderwijs in de dominicanenorde. Over deze geschiedenis, de geschiedenis als gebeuren, handelt onze wetenschap. Ongetwijfeld, het *woord* geschiedenis heeft nog vele andere betekenissen.

---

22) Citaat in M. BLOCH, o.c., blz. 90.

23) Ch. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1927, blz. 8 vlg.

24) Vgl. J. VAN DER POT, o.c.

zoals het woord historie, ἱστορία, oorspronkelijk slechts onderzoek in het algemeen beduidde en wij daarvan ook nu nog de term „natuurlijke historie" hebben overgehouden [25]). Maar wij blijven trouw aan ons uitgangspunt, de feitelijke beoefening der geschiedeniswetenschap, en dan vinden wij in deze beoefening hetzelfde woord voor twee onderscheiden realiteiten: geschiedenis als wetenschap en geschiedenis als gebeuren: „histoire science — histoire réalité".

Achtereenvolgens zullen wij deze realiteiten gaan bezien. Wijzen wij echter van te voren op beider eenheid en verbondenheid in deze verscheidenheid. Geschiedenis als wetenschap veronderstelt geschiedenis als gebeuren. Martin HEIDEGGER heeft het in *Sein und Zeit* uitvoerig betoogd [26]). „Die existenziale Interpretation der Historie als Wissenschaft zielt einzig auf den Nachweis ihrer ontologischen Herkunft aus der Geschichtlichkeit des Daseins" (376), zo luidt zijn oordeel radicaal, een radicaliteit die nog meer naar voren springt, wanneer wij bedenken, dat hij de geschiedeniswetenschap als uitgangspunt van het probleem der geschiedenis afwijst, omdat men dan niet diep genoeg boort naar het wezen van de geschiedenis zelf en in het object van de wetenschap blijft steken (375).

Ongetwijfeld heeft HEIDEGGER gelijk, wanneer hij wijst naar de oorsprong van de geschiedeniswetenschap uit de geschiedenis als gebeuren. Meer pregnant gezegd: omdat de mens zelf geschiedenis *is*, ontstaat de geschiedeniswetenschap. Wij zullen deze ontologische structuur van de mens als geschiedeniswezen nog nader beschouwen in het volgende hoofdstuk. Maar juist deze ontologische structuur leert ons, dat de eenzijdige relatie van HEIDEGGER wederzijds behoort te zijn en geschiedenis als wetenschap en geschiedenis als gebeuren elkaar veronderstellen. Ons uitgangspunt, het feit der geschiedeniswetenschap, sluit de weg tot het vinden van het wezen der geschiedenis niet af, maar legt deze weg juist open. Zeggen wij voorlopig over deze wederzijdse relatie van geschiedenis als wetenschap en geschiedenis als gebeuren het volgende:

Vooreerst, we zagen reeds in onze fenomenologische beschouwing, dat aan de ene kant geschiedenis als gebeuren ontdekt wordt door de mens die op zijn verleden reflecteert en zo met een steeds wisselende eenheid geconfronteerd wordt en aan de andere kant juist dit reflecteren op het verleden alleen mogelijk is door het bestaan van dit verleden zelf.

Vervolgens, de geschiedenis als wetenschap is ook zelf weer een gebeuren. Wij wezen reeds op het bestaan van de geschiedenis der geschiedeniswetenschap, die zo voor zichzelf object wordt.

Ten derde, de geschiedenis als gebeuren is weer identiek met de geschiedenis als wetenschap, omdat in dit menselijk gebeuren steeds op een of andere wijze de reflexie op het verleden en daarmee impliciet de weten-

---

25) Vgl. bv. J. ROMEIN, *In de hof der historie*, blz. 55 vlgg.; B. DELFGAAUW, *Geschiedenis en vooruitgang*, I, Baarn, 1961, blz. 21 vlgg.

26) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII (1927) 372 vlgg.

schap aanwezig moet zijn. Zo beschouwd, blijven wij niet staan bij het object der geschiedeniswetenschap in strikte zin, wat HEIDEGGER terecht afwijst als niet voldoende diepgaand, maar komen met hem — nu echter vanuit de wetenschap — tot de „Geschichtlichkeit des Daseins" zelf. Aan dit „Dasein" ontdekken wij juist, hoe het zijn „geschiedenis-zijn" ontleent aan de auto-reflexie, die heden-verleden-toekomst bindt en zo aan het verleden zijn eenheid weet te geven, die het uit zichzelf alleen niet bezit. Welnu, wat de expliciete wetenschap met haar object deed, doet hier de zelfreflexie, de impliciete wetenschap in het „Dasein". Ook hier blijkt: geschiedenis als gebeuren en geschiedenis als wetenschap (expliciet of impliciet) veronderstellen elkaar.

Tot zover voorlopig op deze plaats. Het scheen ons noodzakelijk, de eenheid van beide wijzen van geschiedenis voorop te stellen en te benadrukken voordat wij tot een afzonderlijke beschouwing overgaan.

Nadat wij aldus inleiding en opbouw van ons boek over de filosofie der geschiedenis hebben weergegeven, willen wij nog heel in het kort het verdere verloop schetsen.

Bij de behandeling van de geschiedenis als gebeuren vraagt men zich allereerst af, of het nog wel zin heeft, alweer over de zin der geschiedenis te gaan schrijven. Bij nader toezien echter blijkt, dat in de inderdaad omvangrijke literatuur die zich vooral sinds de eerste wereldoorlog met dit thema occupeert, het aantal direct filosofische beschouwingen verrassend gering is. Het is hoofdzakelijk theologie — ofwel filosofie die zich haar religieus apriori niet bewust is, dit zelfs uitdrukkelijk verwerpt, maar er toch in feite van leeft. Wij vinden op dit gebied slechts weinig autonome filosofie in de echte zin van het woord. Dit wordt wel enigszins begrijpelijk bij het consulteren van de geschiedenis van deze zin der geschiedenis, die ons laat zien, hoe alleen via de joods-christelijke opvatting van tijd en aards gebeuren de geschiedenis pas als geschiedenis gaat onderkend worden. Toch neemt dit niet weg, dat men ook al filosoof een eigen woord te spreken heeft over doel en zin der geschiedenis, ook al zal men voor een adequate vue op het menselijk gebeuren de Godsopenbaring en haar vertolking door de theologie onmogelijk kunnen missen. Themata van immanentie, transcendentie in de geschiedenis, van vooruitgang, kunnen pas door een samenwerken van geschiedeniswetenschap met filosofie én theologie der geschiedenis grondig worden behandeld.

De filosofie der geschiedenis als wetenschap ziet zich voor een dergelijke moeilijkheid geplaatst. Zij moet eerst de vraag beantwoorden, of er eigenlijk wel een geschiedeniswetenschap kan bestaan. Het antwoord ligt in het afwijzen van een eenzinnige wetenschapsopvatting, geleid door het besef, dat de methodes der wetenschappen verschillend zijn vanwege een verschillend object. Wanneer dit eenmaal vaststaat, zal men ook gemakkelijker de moeilijke kwesties van object en objectiviteit der geschiedeniswetenschap kunnen behandelen. De fenomenologische instelling zal hierbij behulpzaam kunnen zijn, omdat zij ons leert, hoe het object der geschiedeniswetenschap

altijd de mens is, maar dan de mens in zijn vele gradaties van menszijn. En daarmee komt men dan tevens tot de verschillende takken der geschiedeniswetenschap en een dienovereenkomstige objectiviteit.

Wanneer de filosofie der geschiedenis op deze wijze te werk gaat, met respect voor de gegevens der openbaring, bijzonder bij de beschouwingen over de geschiedenis als gebeuren, met respect tevens voor de gegevens der wetenschap, bijzonder bij de behandeling van de geschiedenis als wetenschap, dan zal zij zich haar grenzen bewust zijn, maar juist zo een uiterst nuttige en noodzakelijke taak weten te vervullen.

Nijmegen J. H. NOTA, S.J.

SUMMARY

Prolegomena to a Philosophy of History

This article deals with the *Prolegomena to a Philosophy of History* and contains two chapters of a book on this subject which will be published in Dutch in the spring of the next year and in English probably in the autumn of 1962.

Most historians object to philosophy of history, because most philosophers do not take history, i.e. historical science, into account. Thus the starting-point of a real philosophy of history should be the practice of historical science, in order to discover in that history a metahistorical apriori. In this way history itself proves the presence of an implicit philosophy which has to be made explicit. This philosophy in its turn must be properly distinguished from a "theoretical history" as e.g. J. ROMEIN in the Netherlands proposed in order to escape from the dead end which the actual practice of historical science seems to be making for. Theoretical history is a very useful science, but it will not be able to answer metascientifical questions, e.g. sense of history, the object of history, historical objectivity etc. Here one enters into the realm of a concrete philosophy of history.

In a phenomenological approach to history one may discover two aspects of history: history as an event and history as a science. They mutually include each other, but may be dealt with separately. In elaborating the prolegomena the author stresses in his book the necessity of an autonomous philosophy of history together with a theology of history. The philosophical meaning of history is the self-realization of man which will be reached in the greatest possible attainment of God. Revelation tells us about the actual fulfilment in the Incarnation of the Word of God. History as a science is the other theme. Here philosophy of history must admit and justify the existence of historical science, to explain its peculiar objectivity according to its peculiar object: man in his self-realization.

ABELARD ALS EXPONENT VAN HET WIJSGERIG LEVEN IN DE TWAALFDE EEUW [1])

Inleiding

Vanaf de Renaissance is de term 'middeleeuwse wijsbegeerte' een bron van velerlei misverstand en wanbegrip geweest, zowel aan katholieke als aan niet-katholieke zijde. In niet-katholieke wetenschappelijke kring vereenzelvigde men de middeleeuwse wijsbegeerte veelal met de wijsbegeerte van St. THOMAS, en deze dan nog slechts gekend in anecdotische vorm; de auteur van die wonderlijke gedachten zou een naar wierook riekende figuur zijn geweest, die meer walm dan licht verspreidde in de toch al duistere Middeleeuwen. Later is men, vanzelfsprekend, wat irenischer geworden in zijn veroordeling: de middeleeuwse wijsbegeerte zou een tragische onderbreking zijn geweest in de glorieuze vlucht van het antieke denken, die pas weer werd voortgezet in de Renaissance; de bestudering der middeleeuwse wijsbegeerte is zo niet volslagen zinloos, dan toch een vrij steriele bezigheid.

Het zijn er niet zo velen [2]) die inzien dat men, alleen al uit het oogpunt van een onbevangen geschiedbeoefening, niet ongestraft aan een gehele cultuurperiode kan voorbijgaan [3]). Ondanks het feit dat, gelukkig, ook buiten de kring der katholieken steeds meer mensen worden gevonden, die de studie der middeleeuwse wijsbegeerte niet langer beschouwen als een puur „roomse" aangelegenheid, blijft haar plaats aan de meeste universiteiten volstrekt onbeduidend.

Wat de katholieke kring betreft: daar treffen wij, vanzelfsprekend, in het algemeen niet die min of meer vijandige houding ten opzichte van de Middeleeuwen aan. U zult overigens begrijpen dat dit op zich zelf genomen nog nauwelijks een verdienste mag heten. Maar ook van ons eigen milieu kan men bezwaarlijk volhouden dat de middeleeuwse wijsbegeerte steeds in al haar facetten en, wat meer zegt, volgens een wetenschappelijk verantwoorde methode, is en wordt bestudeerd. In het algemeen kan men stellen dat St. Thomas de best gekende en, in ieder geval, de meest bestudeerde figuur onder de middeleeuwse denkers is; andere grote figuren, zoals DUNS

---

[1]) Voordracht gehouden ter gelegenheid van de dies van de Wijsgerige Vereniging „Thaumasia" aan de R.K. Universiteit te Nijmegen op 4 mei 1961.

[2]) Het is niet zonder betekenis dat een der „grote" uitzonderingen Ernst Robert CURTIUS *(Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter,* Bern 1954) een litterair-historicus is.

[3]) Interessant is in dit verband GILSON's studie over DESCARTES, (*Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Paris 1930), waarin gewezen wordt op typisch middeleeuwse trekken in het denken van Descartes. Vergelijk ook C. J. DE VOGEL, *Een groot probleem uit de antieke wijsbegeerte gezien in zijn historisch perspectief,* Rede Utrecht, 1947.

SCOTUS en OCKHAM ziet men vaak slechts in hun afwijkingen van St. THOMAS. Maar ook deze laatste bestudeert men nog niet zo lang, en ook nu nog zeker niet algemeen, in het historisch perspectief. Dit is zo het beeld van de scholastieke handboeken der seminaries [4]).

Toch vinden wij reeds in de laatste decenniën der vorige eeuw, vrijwel gelijk met de opbloei van de thomistische wijsbegeerte die intrad na de verschijning van de encycliek *Aeterni Patris* (1879), een wetenschappelijke aanpak van de studie der middeleeuwse wijsbegeerte (en theologie). Een der grootste promotoren was de Duitse Jezuiet kardinaal EHRLE. Ongetwijfeld volgde het ene land wel wat eerder dan het andere. Voor ons land kan men de naam van uw Universiteit met ere noemen. Geruime tijd vóór de laatste wereldoorlog schreef professor Titus BRANDSMA zijn praeadvies voor de studie der middeleeuwse wijsbegeerte in de Nederlanden [5]). Het werk van professor SASSEN op het terrein der middeleeuwse wijsbegeerte is u natuurlijk bekend.

Samenvattend kan men, dunkt mij, zeggen dat wij het werk van figuren als Sint THOMAS, DUNS SCOTUS en OCKHAM enz., vrij goed kennen, zij het bepaald niet steeds in het historisch verband. Maar daarnaast is er zeer veel in het middeleeuwse denken waarvan wij nauwelijks weet hebben, en dit, zoals u zult begrijpen, zeer tot schade van ons inzicht in de ontwikkeling van het middeleeuwse denken. Juist in een tijd als de onze, waarin men steeds meer oog gaat krijgen voor de historiciteit en tijdgebondenheid van het denken, ook van het wijsgerig denken, moeten wij inzien dat wij ook ten aanzien van het middeleeuwse denken een veelzijdige benadering, een zorgvuldige filologische methode, mede gebaseerd op een nauwkeurig bronnenonderzoek, niet kunnen ontberen.

Men kan op dit alles reageren met de opmerking dat het uitgestrekte terrein der middeleeuwse wijsbegeerte, — een periode die zich over ongeveer duizend jaar uitstrekt, laten wij zeggen van BOETHIUS († 524) tot CUSANUS († 1464) —, toch wel een *mer à boire* is. Hoe moet men de studie van deze periode aanvatten zonder te verdrinken? Ik zou u willen antwoorden, met een wat paradoxale toegeeflijkheid, dat ook de meest fervente mediaevist u voorlopig wel wil dispenseren van een meer uitgebreide kennisname van de voorafgaande eeuwen, mits men bereid is zich met één bepaalde figuur, bij voorbeeld Sint THOMAS, bezig te houden, maar dan *op een alleszins verantwoorde wijze*. Het venijn zit in de staart. Want om Sint Thomas waarlijk goed te kennen, zult u zeggen, moet men hem immers in de historische context weten te plaatsen. En daarmee zouden we weer staan aan de oever van het eindeloze water.

Toch is dit niet juist. Ik kan u dit wellicht het gemakkelijkst duidelijk maken, wanneer wij ons even bepalen tot de figuur van Sint THOMAS.

---

4) In dit opzicht is nog altijd het beste, in zijn soort, het handboek van Jos. GREDT O. S. B.: *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, Barcelona 1946.

5) *Annalen van de Katholieke Wetenschappelijke Vereniging*, 1931, pp. 19-80.

Zoals u weet hebben wij alle reden om in Sint THOMAS meer een theoloog te zien dan een wijsgeer. Het is dan ook niet eenvoudig zijn wijsgerige methode op het spoor te komen. Men kan natuurlijk proberen deze te distilleren uit zijn gehele oeuvre. Maar met een dergelijke aanpak maakt men het zich, geloof ik, onnodig ingewikkeld. Dit komt omdat men één zeer belangrijk punt over het hoofd ziet: de middeleeuwse denkers waren hartstochtelijk traditionalistisch en conventioneel, zo niet in hun denken, dan toch vrijwel steeds in de presentatie van hun ideeën [6]). En de wijsgerige methode behoort tot de presentatie [7]). Men moet zich namelijk steeds realiseren dat alle middeleeuwse denkers, ook de theologen, zijn gegaan door de Artistenfaculteit. Daar hebben zij, — door zich bezig te houden met de eerste drie der *artes liberales* (grammatica, dialectica, rhetorica; het zogenoemde *trivium*) —, de wetenschappelijke, wijsgerige methode geleerd; in de Artistenfaculteit hebben alle middeleeuwse denkers hun wijsgerige propaedeuse ontvangen.

Welnu, en hiermede keer ik terug tot het oude knelpunt, de wetenschappelijke, wijsgerige of dialectische methode der Middeleeuwen is *als* methode ontstaan in de twaalfde eeuw. In deze eeuw zijn dan ook de grondslagen gelegd van de middeleeuwse universiteit. Met het volste recht — en niet geheel zonder een apologetisch gebaar naar de verdoemers der „duistere Middeleeuwen" — spreekt men van de *renaissance der twaalfde eeuw"* [8]). Het lijkt dus alleszins gerechtvaardigd en zelfs aanbevelingswaardig zijn kennismaking met het wijsgerig leven der Middeleeuwen te beginnen met de twaalfde eeuw.

I. De wetenschappelijke methode in de tiende en elfde eeuw

U zult begrijpen dat ik nogal gelukkig ben met de keuze van het onderwerp dat het bestuur van „Thaumasia" mij heeft gevraagd te bespreken: *Abelard als exponent van het wijsgerig leven in de twaalfde eeuw*. ABELARD is immers één der grote leermeesters geweest van de eeuw die van beslissende betekenis was voor de richting die het middeleeuwse denken heeft genomen.

Het zal u wellicht zijn opgevallen dat ik in het voorgaande meer dan eens de termen *'wetenschappelijk', 'wijsgerig'* en *'dialectisch'* als synoniemen heb gebruikt. Voor de Middeleeuwen is deze gelijkstelling, naar het mij voorkomt, gerechtvaardigd. ABELARD heeft dan ook leermeester der twaalfde eeuw kunnen zijn door zijn briljante beheersing der dialectica.

---

[6]) De meest merkwaardige uitzondering die ik ken, is de logicus Adam PARVIPONTANUS († c. 1150). Zijn zeer sterk van het normale stramien afwijkende opbouw van de logica heeft overigens zijn auteur nauwelijks overleefd. Zie mijn *Logica Modernorum* I, *The twelfth century theories of fallacy*, Chapter IV, Assen 1962.

[7]) De verwaarlozing van deze grondtrek is, m.i., het voornaamste bezwaar dat men kan inbrengen tegen de verhandeling van pater H. VAN ELSWYK O.P.: *De filosofische methode van Sint Thomas*, (voorjaarsvergadering v. d. Thomistische Vereniging, februari 1960).

[8]) Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (U.S.A.) 1927; G. PARE - A. BRUNET - P. TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris 1933.

Om voor u de eigen aard van de twaalfde-eeuwse beoefening der dialectica te schetsen en meer in het bijzonder ABELARDS plaats in die ontwikkeling, moet ik een ogenblik teruggaan naar de tweede helft van de tiende eeuw.

De belangrijkste politieke gebeurtenis in het Europa rond 950 is, zoals u weet, het optreden van OTTO I, die zich vanaf 962 officieel keizer van het Heilige Roomse Rijk liet noemen. Hem stond voor ogen het oude Romeinse Imperium weer te doen opleven in het ,,Heilige Roomse Rijk der Duitse Natie". Nu waren er in die dagen ook intellectuelen die, misschien alleen al uit behoefte aan politieke rust, warm liepen voor het keizerlijk ideaal. Onder hen waren er wie een wetenschappelijke conceptie voor ogen stond, die analoog was aan de politieke van keizer OTTO. Zij wilden orde scheppen in de chaos van het denken, het culturele leven op een hoger niveau brengen en zo aan de politieke conceptie van Otto I een geestelijke basis geven. Zij wensten, zo zou ik willen zeggen, een intellectuele infrastructuur voor het H. Roomse Rijk te ontwerpen. Een belangrijke plaats onder hen wordt ingenomen door 's keizers jongste broer BRUNO, aartsbisschop van Keulen († 965), zelf vanaf zijn vierde(!) jaar in de vrije kunsten onderwezen te Utrecht door bisschop BALDERIK.

De meest invloedrijke man in die intellectuele beweging is zonder twijfel Gerbert D'AURILLAC geweest. Na zijn opleiding in zijn geboortestreek en voorts in Spanje en te Rome, was hij leider van de kathedraalschool in Reims (vanaf 962), waar hij in 991 aartsbisschop werd; hij was paus onder de naam SYLVESTER II van 999-1003. In een tijd waarin de politieke conceptie van het H. Roomse Rijk al niet meer zo levendig was onder de intelligentsia, was Gerbert nog altijd gegrepen door het universele wetenschapsideaal. Te Reims doceerde hij het geheel der zeven vrije kunsten, iets wat de gehele middeleeuwen door tot de opmerkelijke uitzonderingen heeft behoord. Een belangrijke plaats — naast de mathematica, waarvan Gerbert een ijverig beoefenaar is geweest — nam in het onderricht de logica in, die voor Gerbert bestond uit de onderdelen dialectica en rhetorica. Voor de logica koos Gerbert zich BOETHIUS ten voorbeeld. En niet ten onrechte. Want deze, de laatste Romein en eerste Middeleeuwer, had destijds ook als ideaal gekoesterd het Romeinse Imperium een soliede Greco-Latijnse cultuurbasis te verschaffen. Zo trachtte dan Gerbert de schamele logicatheorieën die sinds ALCUINUS in de scholen werden doorgegeven, te vervangen door de studie van BOETHIUS' geschriften op het gebied der logica. Deze werken, die samen de zogenoemde *logica vetus* vormen, zijn, zoals u weet:

1. *In Isagogen Porphyrii Commenta* (2 edities).
2. *In Categorias Aristotelis Libri IV* (waarschijnlijk ook 2 edities).
3. *In Librum Aristotelis De Interpretatione* (2 edities).
4. *Introductio ad categoricos syllogismos.*
5. *De Syllogismis categoricis.*
6. *De Syllogismis hypotheticis.*
7. *De Divisionibus.*

R. W. SOUTHERN, die zelf wel wat onwennig lijkt te staan tegenover de

logica, geeft ons in zijn prachtige boek *The Making of the Middle Ages* [9]) een goed inzicht in de functie van de logica in het intellectuele bedrijf van de tiende en elfde eeuw. De logica opende, om met SOUTHERN te spreken, het uitzicht op een ordelijke en systematische opvatting van de wereld en van de menselijke geest. Met behulp van de termen *'genus'*, *'species'*, *'differentia'*, *'proprium'*, *'accidens'* leerde men zijn kennis en vooral het debatteren erover, structureren. Hetzelfde kan men zeggen van ARISTOTELES' categorieën- en propositieleer. De verschillende soorten syllogismen, evenals de „gemeenplaatsen" (*loci communes*; „topics" kunnen wij het best zeggen) en indelingen werden ijverig toegepast in de disputen.

Dit is zo het beeld van de laatste decenniën der tiende en de gehele elfde eeuw. Men gaat met behulp van het nieuwe begrippenmateriaal en de nieuwe technieken alle stof met een vaak onbetoomd enthousiasme te lijf. Het meest markante voorbeeld van een ongebreideld gebruik van de dialectica levert BERENGARIUS van Tours (998-1088). In de naam der rede daagde hij alle geloofswaarheden voor de vierschaar der dialectica. Zijn rol in de Avondmaalstrijd is u ongetwijfeld bekend. Een reactie kon niet uitblijven. Er zijn er die, als Petrus DAMIANI (1007-1072) afwijzend staan tegenover ieder gebruik van de dialectica in geloofskwesties, daar zij haar als duivelskunst beschouwen. Anderen echter, als LANFRANC (1005-1089) bestrijden de uitwassen der dialectica met haar eigen wapens en laten zich niet door het optreden der doordravers in het kamp der antidialectici dringen. We zien een felle strijd over de waarde der nieuwe methode ontstaan: is zij een vloek voor de mensheid of een zegen? Langzaam komt ieder, vriend en vijand, onder invloed van de nieuwe methode.

Men kan niet ontkennen dat de elfde eeuw een grote rol heeft gespeeld in de ontwikkeling van de wetenschappelijke methode der Middeleeuwen. Toch is er een belangrijk en, naar het mij voorkomt, zelfs fundamenteel verschil met de situatie in de twaalfde eeuw. De elfde eeuw staat, als ik het goed zie, nog altijd in het teken van het blijde verwerven, het gelukkige bezitten en het ijverig toepassen van de nieuwe methode. Zoals reeds gezegd is, tracht men met behulp van het nieuwe begrippenmateriaal (*genus, species* enz.) en de nieuwe technieken (syllogistiek, indelingsregels enz.) het vaak chaotische materiaal der onderscheidene wetenschappen te organiseren. Zelfs in de discussies over de waarde of onwaarde der nieuwe methode bespeurt men geen echte reflexie op de methode zelf, eer propagandistische vertogen vóór of tegen de dialectica. In de twaalfde eeuw echter — die men overigens niet uitgerekend met de eerste dag van het jaar 1101 behoeft te laten beginnen — gaat de waarlijk wetenschappelijke geest over de geleerden vaardig worden. Door te reflecteren op de methode zelf komt men tot een verdieping en uitbouw ervan en voelt men zich gedreven verder te speuren naar tot nu toe onbekende werken. Men kan nu pas met recht en reden spreken van een *wijsgerig bezig zijn*.

---

[9]) London, 1953, p. 179 vlgg; in de nederlandse pocketeditie (Aula-boeken) p. 189 vlgg.

II. Het wijsgerig leven in de twaalfde eeuw. - Abelard

Zojuist heb ik u twee kenmerken van het wijsgerig leven der twaalfde eeuw aangeduid: a) de reflexie op de nieuwe methode, gepaard aan een verdieping en uitbouw ervan, en b) het zoeken naar de overige werken van ARISTOTELES, met name naar de rest van het *Organon* (*Analytica Priora* en *Analytica Posteriora*; *Topica* en *Sophistici Elenchi*, te zamen de *logica nova* vormend).

Wij kunnen nu ABELARD's positie in het wijsgerig leven van de twaalfde eeuw vrij nauwkeurig aangeven door te zeggen dat hij op het eerste terrein (a) zich zeer grote verdiensten heeft verworven, terwijl hij op het tweede punt (b) nauwelijks een rol van betekenis heeft gespeeld. In het nu volgende wil ik dat enigermate verduidelijken.

ABELARD is de eerste middeleeuwse auteur die zich duidelijk heeft uitgesproken over de taak van de logica; deze is volgens hem: deugdelijke argumenten te onderscheiden van ondeugdelijke. De formule is beslist niet nieuw. Maar ABELARD is de eerste geweest die deze gedachte consequent heeft uitgewerkt [10]). De stringentie van een argument (*vis argumenti*) herleidt hij uitsluitend tot ófwel de rangschikking der termen (*dispositio terminorum*) ófwel, voor zover het de topische argumentatie betreft, tot bepaalde feitelijke of als feitelijk gestelde verbanden (*eventus rerum*). De betekenis der termen en hun diverse connotaties (*proprietates sermonis*) worden door hem diepgaand onderzocht. Omdat ABELARD de *Sophistici Elenchi* van ARISTOTELES nooit heeft kunnen bestuderen (hij kende ze slechts van een vluchtige inzage), ligt hier ook zijn beperktheid. Het is zijn iets jongere tegenstander ALBERIK van Parijs geweest die, dank zij zijn kennis van de *Sophistici Elenchi*, de eerste uitvoerige fallaciatheorie der middeleeuwen heeft kunnen opbouwen, die, zoals ik elders heb betoogd [11]), één van de twee wortels is geworden waaruit zich de fameuze middeleeuwse suppositieleer heeft ontwikkeld.

ABELARD's opvatting van de taak van de logica kan men goed adstrueren aan zijn positie in de controverse: „*Nominalisme — Realisme*". Ten aanzien van het vroegmiddeleeuwse nominalisme bestaat nogal wat misverstand. Laten wij beginnen met een duidelijke begripsbepaling, na voorop gesteld te hebben dat wij in de vroege middeleeuwen te dezen hebben te doen met dialectici (geen metaphysici!) die een antwoord trachten te geven op de welbekende porphyriaanse vraagstelling: „welke is de bestaanswijze der universalia?" De realisten zijn diegenen die stellen dat de begrippen, de oordelen en, meer in het algemeen gesproken, de logische operaties *onmiddellijk* verwijzen naar de realia; de nominalisten, waartoe ABELARD behoort, daarentegen ontkennen iedere directe relatie en beschouwen, *als* logici, de begrippen, oordelen enz. als logische entiteiten. Voor hen is de logica in

---

10) Voor een overzicht, zie mijn editie van de *Dialectica*, Assen 1956, pp. XXXI vlgg.

11) *Logica Modernorum, a Contribution to the history of early terministic logic;* Part I: *The twelfth century theories of fallacy*, Assen 1962.

waarheid *ars sermocinalis* [12]), dat is: kunst van het taalgebruik. Om ons bij ABELARD te bepalen: het object van de logica is de term (*vox*), maar dan als *verwijzend naar een bepaalde betekenis* (*sermo*), welke betekenis te danken is aan een menselijke daad (*impositio humana*). Nu kan het „betekende" (*significatum*) een *ens reale* zijn, of een *ens rationis*, maar dit interesseert verder de logicus niet; de realia zijn object van de physicus. De logica is dus volgens de vroege nominalisten, om een term uit de latere middeleeuwen te gebruiken, één doorlopende *secunda intentio*.

Voortdurend heeft ABELARD er op gehamerd dat dit de eigenlijke functie van de logica is. Het schoolvoorbeeld van de twaalfde eeuw wordt gevormd door proposities als:

'omnis homo est animal' [13]), en:
'si est homo, est animal'.

ABELARD betoogt bij herhaling dat dergelijke proposities *als* proposities *niet* (zoals de realisten steeds maar volhouden) verwijzen naar een reële *homo* en/of een reëel *animal*: ook niet naar enigerlei reële verhouding van die twee. Zij verwijzen uitsluitend naar een *intellectus de rebus*; haar enige feitelijkheid is dat zij *dictum* zijn. Men strijdt er veel over wat bij ABELARD en zijn tijdgenoten *'dictum'* precies betekent. Als ik het wel heb, moet men het niet zo ver zoeken; *dictum* is een bepaalde *intellectus de rebus*, inzoverre hij is gezegd, gesteld, en als zodanig weer een uitgangspunt vormt, of kan vormen, voor de voortgang der redenering.

Het behoeft derhalve geen verwondering te wekken dat bij ABELARD en de zijnen het (logisch) nominalisme gepaard kan gaan aan een (metaphysisch) realisme: al deze denkers zijn er van overtuigd dat er dingen bestaan onafhankelijk van de menselijke geest en dat de mens in principe in staat is kennis van deze dingen te hebben. De franse historici hebben gemeend beide aspecten onder één noemer te moeten brengen en zij gebruikten daartoe de term *'conceptualisme'*. Deze manipulatie heeft echter, naar het mij voorkomt, geen enkele reële zin. Men moet bij voortduring voor ogen houden dat het vroegmiddeleeuwse nominalisme generlei metaphysische strekking had; het was een opvatting betreffende de taak van de *logica* [14]).

Alvorens nu ABELARD's opvatting van de taak van de logica nog van andere zijden te belichten wil ik een ogenblik spreken over dat andere facet van het wijsgerig leven der twaalfde eeuw, dat ik u al heb genoemd: het speuren naar de overige werken van ARISTOTELES, met name naar de rest van het *Organon*.

Pas in de twaalfde eeuw — weer zo'n onderscheid met de voorgaande perioden —, begint men serieus te zoeken naar andere werken van ARISTOTELES. Tevoren heeft men klaarblijkelijk heengelezen over bepaalde verwij-

---

12) Zo vinden wij een, overigens probleemloos, nominalisme bij de elfdeeeuwse auteur Garlandus Compotista. Zie mijn uitgave van zijn *Dialectica*, Assen, 1959. Introd., p. LIII vlgg.

13) Natuurlijk te vertalen met *„ieder mens is een zintuigelijk wezen"*; laten wij ophouden met die zouteloze (of moraliserende?) vertaling: *„ieder mens is een dier"*.

14) Vgl. nog § 16 van mijn inleiding op Abelard's *Dialectica*.

zingen of er in ieder geval geen aandacht aan besteed. Een duidelijk voorbeeld betreft de verwijzing door BOETHIUS (*In Periherm. Arist.* II, p. 132 ed. MEISER) naar de *Sophistici Elenchi* van ARISTOTELES. BOETHIUS' woorden, evenals trouwens die van ARISTOTELES, op de betreffende plaats (*De Interpr.* 17a 35-37), krijgen nog in de commentaren van het begin der twaalfde eeuw, nauwelijks of geen aandacht; men vindt erin hoogstens een opmerking in de trant van: „ARISTOTELES schijnt ook een werk over sophistische weerleggingen te hebben geschreven". Maar vanaf de twintiger jaren der twaalfde eeuw vindt men opmerkingen waaruit blijkt dat men weet dat er een latijnse vertaling van de *Sophistici Elenchi* bestaat, die echter moeilijk toegankelijk is (ABELARD, *Log. Ingred.*, p. 400, ed. GEYER) [15]). De logici zoeken ijverig naar dit werk. Men kan veilig zeggen dat in de elfde eeuw de tijd nog niet rijp was voor een speurtocht naar een werk als de *Soph. El.* De andere commentatoren en glossatoren waren, om zo te zeggen, al blij als zij bij de officiële lemmata hun zegje konden zeggen.

ABELARD heeft ijverig meegezocht, maar hij miste de nodige buitenlandse contacten (Italië) om succes te hebben. Zoals gezegd, heeft ABELARD de *Sophistici Elenchi* maar eens vluchtig kunnen inzien [16]). De grote ontdekking en de verbreiding van de verdere werken van ARISTOTELES begint juist in de veertiger jaren, als ABELARD van het toneel is verdwenen.

De taak van de logica volgens ABELARD, of, zo men wil, de zin van de wetenschappelijke methode kan ook worden belicht vanuit zijn werk *Sic et Non*. Dit werk, geschreven in 1122, is een verzameling contradictoire uitspraken op theologisch en ethisch terrein, voor het merendeel uit de H. Schrift en de Vaders. Bij voorbeeld: „men moet in God geloven — men moet niet in God geloven", „men mag liegen — men mag niet liegen"; „tussen ongelovigen is een huwelijk mogelijk — tussen ongelovigen is geen huwelijk mogelijk".

Nu valt het op dat ABELARD *in de afzonderlijke kwesties* geen poging aanwendt om deze uitspraken te verzoenen en evenmin elimineert hij er één van beide. Wel geeft hij vijf *algemene* concordantieregels (*Sic et Non*, proloog, ed. MIGNE, *P.L.* 178, 1339-1349):

a. kijk of men te doen heeft met een valse titel, waarin ten onrechte een beroemd man als auteur wordt genoemd, dan wel of de tekst corrupt is;
b. kijk of de controversiële uitspraak later door de auteur is teruggetrokken;
c. kijk of de betreffende uitspraak gerelativeerd dient te worden naar omstandigheden van tijd en plaats (geldt speciaal voor de *Decreta*);
d. let op de verschillende betekenissen der woorden in de diverse uitspraken;
e. laat de hoogste autoriteit prevaleren.

Het doel van *Sic et Non* blijkt te zijn jonge lezers te leren hun geest te scherpen voor de discussie, hun materiaal te verschaffen voor dialectische

---

15) Meer hiervan vindt men in mijn *Logica Modernorum* I, Chap. II.
16) Zie *Log. Ingred.*, p. 400 ed. Geyer en mijn *Logica Modernorum*, Chap. V.

oefeningen op theologisch gebied. Kunnen wij nu zeggen: ABELARD wil door middel van de dialectiek trachten de waarheid (*c.q.* de Waarheid) te achterhalen? Deze vraag kunnen wij beamen, maar dan slechts onder grote reserve. Laten wij een van de contradictoire paren eruit lichten:

„quod sit credendum in Deum, et contra"

Wanneer men antidialectici met dergelijke stellingen confronteert, zullen zij getuigen dat de eerste stelling juist is en de tweede godslasterlijke onzin. Hoe staat het nu met de dialectici? Wij kunnen vanzelfsprekend moeilijk volhouden dat zij zich ten aanzien van de kwestie van het Godsbestaan bevinden in een soort van existentiële onzekerheid en nu de dialectica te hulp roepen om tot een bevrijdende oplossing te komen. Ook zij zijn er even rotsvast als hun tegenstanders van overtuigd dat men in God dient te geloven. Maar het gaat hun in eerste instantie in het geheel niet om die waarheid. Zij achten het slechts hun taak dergelijke stellingen en de bijbehorende argumentaties op haar logische waarde, haar stringentie, te toetsen; pas *secundario* zoekt men de waarheid te achterhalen. In dit verband citeer ik u twee uitspraken van ABELARD; de teksten spreken voor zich zelf:

a. *Sic et Non*, proloog, ed. MIGNE 1349 B: „dubitando ad inquisitionem venimus: inquirendo veritatem percipimus".

b. *Dialectica* III, ed. DE RIJK 285, 16-18: „est autem illud maxime notandum quam maxime in enuntiatione consequentiarum magis vocum proprietas et recta impositio sit attentenda, ac magis quidem quam rerum essentia consideranda."

In de wetenschappelijke werkzaamheid van ABELARD ligt het hoofdaccent op de *methode*. Door zijn hartstochtelijk zoeken naar de wetenschappelijke, wijsgerige, methode heeft hij zich voortdurend bevonden in het voorportaal van het werkelijk wijsgerig, metaphysisch denken. Ik geloof niet dat hij ooit de drempel heeft kunnen overschrijden.

ABELARD's visie op de verhouding *geloof-rede* ligt, dunkt mij, geheel in dezelfde lijn. Naar zijn inzicht richt zich de dialecticus op de *primordia fidei*. Deze zijn uiterst belangrijk voor het rationeel integreren van het geloof in 's mensen persoonlijk leven. Niettemin schieten zij, zo oordeelt ABELARD, te kort voor de bewerking van zijn eeuwig heil. De Middeleeuwers drukken het ook wel anders uit, met een aan St. AUGUSTINUS ontleende terminologie: *credere Deum* (of *Deo*) is nog niet de vertrouwensvolle overgave aan de persoonlijke God (*credere in Deum*).

De wijsgerige reflexie op de *primordia fidei* mondt uit in een zeker *intellectueel begrip* van het onzienbare, door ABELARD *existimatio* genaamd. De *existimatio* is derhalve (a) wijsgerige reflexie (b) van het geloofgegeven. Beide elementen zijn van wezenlijk belang. Als wijsgerige reflexie (a) moet de *existimatio* aan de eisen van wetenschappelijkheid voldoen; maar *als* zij daaraan voldoet, dan is zij van hoger waarde dan de wijsgerige reflexie over welk onderwerp dan ook, want zij reflecteert over het hoogste object dat de mens zich kiezen kan, de *primordia fidei* (b).

U begrijpt dat er ook bij de middeleeuwse denkers een voortdurende spanningsverhouding tussen het *credere Deum* en *credere in Deum* bestaat. Maar in hun zienswijze wordt de tegenstelling overkoepeld door het feit dat

de Wijsheid (*Sapientia)* de filosoof én de gelovige gelijkelijk onderricht (men vergelijke de etymologische samenhang van *'Logos'* en *'logica'*).

Besluit

Heel veel in het werk van ABELARD heb ik onbesproken moeten laten; met name zijn *Ethica* zou onze aandacht waard zijn geweest. Niettemin meen ik in voldoende mate aan u te hebben duidelijk gemaakt dat ABELARD een eigen, belangrijke plaats heeft ingenomen in de eeuw waarin de middeleeuwse wetenschappelijke methode haar definitieve gestalte kreeg. Hij, één der grote dialectici der twaalfde eeuw [17]), heeft aan de vorming van de dialectische methode wezenlijk bijgedragen door zijn onverflauwd ijveren voor een juiste taakstelling voor de logica. Naar twee kanten worden zijn verdiensten beperkt, als ik mij zo mag uitdrukken. Naar de zijde van de logica: het ontbrak hem helaas aan een gedegen kennis van de *logica nova,* zodat hij de uitbouw der logica voor een belangrijk deel heeft moeten overlaten aan een man als ALBERIK van Parijs; naar de zijde van de metaphysica: ABELARD is, evenals het gros der twaalfdeeeuwse denkers, blijven steken in het voorportaal van het waarlijk wijsgerig denken.

ABELARD is de Waarheid nooit ontrouw geworden. Zonder twijfel is hij wel eens te ver gegaan met zijn ijveren voor een rationele wetenschap en zelfs in ketterij vervallen [18]). Maar wij mogen dit alles beschouwen als ongewilde bij-effecten van zijn, soms al te wilde, strijd voor een stringente wetenschappelijke methode.

Ik geloof dat wij hem het best leren kennen als wij letten op zijn laatste levensjaren. *Respice finem*! Maar dat zeg ik u niet als een suggestie van: „eind goed, al goed". Het is namelijk niet zo dat ABELARD, aan het einde van zijn leven gekomen, meende zich te moeten bekeren van de dwalingen zijns weegs. Hij heeft ook nooit een *Retractatio* geschreven, wel een *Confessio fidei.* Ik laat de oude ABELARD zelf aan het woord door voor u een brief van hem te parafraseren die hij te Cluny aan HELOISE schreef:

> „Mijn lieve Heloise, jij die mij dierbaar was destijds in het vlees, maar nu veel meer in Christus, de logica heeft mij gehaat gemaakt bij deze wereld...; men beweert dat ik een perfecte logicus ben, maar een kreupele paulinus. Men prijst mijn scherpzinnigheid, maar verdenkt tegelijk de zuiverheid van mijn geloof...... Ik weiger echter filosoof te zijn als ik daartoe ontrouw moet worden aan Paulus. Ik weiger een Aristoteles te zijn als ik mij daartoe moet scheiden van Christus. Want onder de hemelen is er geen andere naam die mij kan redden......"

Wanneer wij niet aan de aandrang kunnen weerstaan om een oordeel uit te spreken, laten wij dan eindigen met de uitspraak die ik bij een middeleeuws auteur aantrof: „Op 21 april 1142 stierf Pierre Abélard, *bijna* in de geur van heiligheid".

Amersfoort L. M. DE RIJK

---

17) Naast hem moeten wij ongetwijfeld ALBERIK van Parijs noemen, van wiens leven wij helaas zeer weinig weten. Zie voor ALBERIK mijn *Logica Modernorum, passim.*

18) Bijvoorbeeld in zijn, inderdaad onvoorzichtige, uitspraak dat de sleutelmacht alleen is gegeven aan de Apostelen, niet aan hun opvolgers.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Paul WINTER, *On the Trial of Jesus*, (*Studia Judaica*, I), Berlijn, De Gruyter, 1961, 16 x 24, 216 blz., geb. DM 22.—.

Deze juridisch-historische studie van het proces Jezus volgt de gang der passieverhalen en grijpt daarbij telkens aan op die gegevens die relevant zijn voor het onderwerp. Tegelijkertijd ontwikkelt de auteur zijn visie op het proces Jezus die met het laatste hoofdstuk volledig uitgewerkt is. Jezus' openbaar optreden, ofschoon zelf waarschijnlijk vrij van messiaanse aanspraken, bracht de nationaal-politieke verwachtingen van het volk weer tot leven. Onder druk van de Romeinen, beducht voor agitatie, heeft de Joodse overheid meegeholpen aan Jezus' arrestatie en exekutie. Misschien lag het initiatief gedeeltelijk bij het sanhedrin dat op die manier verdere beperking van de Joodse autonomie wilde voorkomen (Jo 11, 48). In ieder geval is er geen formeel proces voor de Joodse rechtbank gevoerd, ofschoon het sanhedrin wel degelijk bevoegd was tot rechtspraak in gevallen die betrekking hadden op de Joodse wet en daarbij ook de doodstraf kon uitspreken (Jo 18, 31b weerspiegelt niet de historische situatie). Het gevelde vonnis is dan ook typisch Romeins. In de wording en de overlevering van de passieverhalen hebben twee faktoren bewerkt dat in hun huidige lezing de schuld en het initiatief bij de Joden ligt, terwijl het aandeel van de Romeinen gereduceerd is tot een inwilliging à contre-coeur. Allereerst is dat de vijandige verhouding tussen de oergemeente en het jodendom. Vervolgens was er voor de apostolische kerk veel aan gelegen dat de Romeinen tot wie de prediking zich richtte, Jezus niet als een politieke opruier zouden beschouwen die door de landvoogd terecht was veroordeeld, maar als een slachtoffer van het Joodse fanatisme. Hieraan had Pilatus die uiteraard niet op de hoogte was van de ingewikkelde Joodse verhoudingen, slechts onwillig meegewerkt.

Winter is voortreffelijk georiënteerd in de Joodse geschiedenis ten tijde van de Romeinen en hanteert kundig de vormkritische metode. Desondanks heeft hij ons niet kunnen overtuigen. Enige zeer belangrijke vooronderstellingen vinden te weinig verantwoording. Jezus zou een gewone rabbi of profeet geweest zijn zonder messiaans bewustzijn. De messiasverwachtingen van zijn volgelingen konden uit de aard van het begrip niet anders dan politiek zijn. Zeer boud is wel de bewering dat Jezus' etiek zuiver farizeïsch is en zijn eschatologie waarschijnlijk ook, zodat in zijn leer geen aanleiding tot een konflikt met de Joden kon liggen. De Leben-Jesu-Forschung van de laatste tien jaar wijst juist in een andere richting. In het vormkritisch onderzoek deelt Winter niet de reserve die de generatie na Bultmann kenmerkt. De vertegenwoordigers hiervan citeert hij dan ook veel spaarzamer dan de grote meester. Hij heeft bijna alleen maar oog voor de breuk tussen Jezus' prediking en het kerygma. Voor de bekommernis om de eeuwig lijdende Jood die duidelijk aan deze visie ten grondslag ligt, hebben wij alle eerbied en daarom leest men het boek met oprechte simpatie, al ligt de waarde ervan ons inziens vooral in het verzamelde materiaal. Het is daarom betreurenswaardig dat er geen indices aan het boek zijn toegevoegd en dat de meestal bijzonder interessante aantekeningen achterin zijn afgedrukt, hetgeen de leesbaarheid niet ten goede komt.

W. Beuken

André DUPONT-SOMMER, *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von Walter W. MÜLLER, Tübingen, J. C. B. Mehr, 1960, 15 x 22.5, XV + 458 blz., ing. DM 32.—, geb. DM 36.—.

Deze zeer zorgvuldige vertaling van *Les écrits esséniens découverts près de la Mer morte* (Parijs, juni 1959) biedt de volledige overzetting en commentaar van alle niet-bijbelse teksten uit Qumran (praktisch ¾ van de vondsten). Na een inleiding over de ontdekkingen bij de Dode Zee, behandelen cc. 1 en 2 de oudste berichten over de Esseniërs (Flavius Josephus, Plinius de Oudere, naast Hippolytus van Rome en Dio Chrysostomus) en de essenische oorsprong der Qumraniërs. De cc. 3-11 bevatten de teksten: de Regel, het Damaskusschrift, de Oorlog, de Hymnen, de Bijbelcommentaren, het Genesis-apokruphon, apokriefe (deutero-canonische) en pseudepigrafische teksten, fragmenten van exegetische

geschriften, liturgische en andere werken. In cc. 12-14 wordt de geschiedkundige achtergrond van de essenische Qumran-sekte geschilderd; de Kittim zijn de Romeinen (378), de goddeloze priester is Hyrkanos II (385); de „leraar der gerechtigheid" is waarschijnlijk Onias III de Gerechte, de tegenstrever van Hyrkanos II (388). Op het einde geeft S. een vrij genuanceerde uiteenzetting over de verhoudingen van het „Essenisme" en het Christendom. In zes aanhangsels wordt gehandeld over enkele speciale problemen: de koperrollen uit 3 Q (de derde grot van Qumran), de zogenaamde karaïtische oorsprong van de Qumran-teksten (polemiek tegen Zeitlin), de vermeende joodse oorsprong (tegen Feicher), de verwijzing naar de Zeloten (Cécil Roth) of naar de Farizeën (Rabin), en de weerlegging van de these van del Medico over de „mythe der Esseniërs". De bibliografie bevat alle artikelen van Dupont-Sommer zelf, met een zeer summier overzicht over de immense litteratuur van andere auteurs; een index met Schriftplaatsen en auteursnamen vergemakkelijkt het gebruik van dit belangwekkend boek.

Het is zeker de moeite waard hier het oordeel te hebben van een man, die van zeer dichtbij bij de interpretatie der Qumran-teksten betrokken was; dat aandeel wordt meer dan eens in de tekst onderlijnd. Natuurlijk blijft aan elke vertaling der Qumran-teksten een zekere subjectiviteit kleven; maar het is wel goed eens alle teksten volgens een eerlijk-wetenschappelijke verklaring samen te zien. Vooral op het gebied van de relatie tussen Qumran en het Christendom heeft S. zijn ietwat voorbarige posities van het eerste ogenblik gemilderd en geschakeerd; hij is overtuigd dat de „oorspronkelijkheid van het Christendom onaanvechtbaar" blijft (17), ofschoon hij een indrukwekkende reeks overeenkomsten en „ontleningen" (403; 405) opgeeft. Voor deze laatste serie kan men wel nog enkele vraagtekens plaatsen, als men bedenkt dat die „ontleningen", volgens S., niet alleen „gebruiken en inrichting" van de eerste Kerk gelden, maar tevens „het begrip der Kerk zelf, de fundamentele riten van doop en eucharistie, de Bergrede, de Paulusbrieven, het Johannesevangelie, de opvattingen over de Messias en het wereldeinde" (403). Men kan zich terecht afvragen of de verschillen alleen „de militaire organisatie, de strenge rechtspraktijk, het esoterisme, en de wettische instelling" der Qumraniërs betreffen (406).

Op enkele punten kan voorbehoud gemaakt worden. Voor Sint Hiëronymus kan de *veritas hebraica* bezwaarlijk alleen de MT geweest zijn (11), aangezien deze strict genomen nog niet bestond, en men de voorloper ervan toch niet als de énige hebreeuwse handschriftelijke tekst kan beschouwen, die de Kerkleraar kende! — Is het zo zeker dat de rituele maaltijden de naam „maal en sakrament" verdienen (55); en kan er sprake zijn van „geheimnisvolle maaltijden" (72), die in het „coenaculum" (eerder dan „refectorium") gebruikt werden (70), omdat men dicht bij die plaats dieren-beenderen (wellicht voor offers: 70) gevonden heeft? In een kloostergemeente (69) heeft de gezamenlijke maaltijd steeds iets van een rite. — Men kan toch bezwaarlijk zeggen dat de kanon van de eerste christelijke Kerk die van de Esseniërs was; eerder gaat het over die der Grieks-sprekende Joden (322). — De aanwending, zowel voor de „Leraar der gerechtigheid" als voor Jesus, van de isaiaanse Dienaar-liederen (402), is toch geen bewijs van afhankelijkheid van het Christendom (392).

J. De Fraine

R. Vuilleumier, *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, (*Cahiers théologiques*, 45), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, 16 x 23.5, 93 blz., ing. 4.75 Zw. frs.

Vijftig jaar geleden zou een boek als dit volkomen onmogelijk geleken hebben: het gaat immers om een positieve waardering van de cultus in het OT, en die waardering wordt zelfs bij diegenen aanwezig geacht, die men vroeger als de grootste tegenstanders van de cultus beschouwde, nl. de profeten. Uitgaande van het idee, dat de cultus in het OT (zoals altijd) een driedubbel aspect vertoont (een verleden heilsgebeuren, een actualisatie van dat gebeuren, en een heilseschatologie; cfr. de antifoon *O sacrum convivium*), toont S. eerst aan dat in Israël de heilsfeiten uit het verleden (Uittocht; Sinaï; Verbond) Gods tegenwoordigheid in de cultusgemeente van het huidige ogenblik waarborgen, en (naast het oordeel) een toekomstige heilsbelofte insluiten. De cultusviering heeft dan tot doel die heilsfeiten (het Verbond; de Wet) in herinnering te brengen, te „proclameren" (29), hoofdzakelijk door de prediking (33), maar tevens door „tekens, die het Woord vergezellen" (34). In het vervolg van zijn boek maakt S. van deze notie over de cultus gebruik, om te zien bij de twee oudste Schriftprofeten (Amos en Osee), hoe hun oordeel over hun eigentijdse cultusviering luidt. Op de eerste plaats veroordelen die profeten een viertal „verbasteringen" van het cultus-ideaal: de afgoderij (39: ook op overigens legitieme cultusplaatsen), de orgiastische en sexuele riten, de zelfzuchtige bedoelingen in de cultusviering, en de liturgie als objectieve garantie (zonder inwendige overgave). In een derde deel onderzoekt S. de opvattingen van de twee profeten over de cultusbedienaars (pries-

ters, profeten, nazireeërs) en over de objectieve cultuselementen (offers en altaren, liturgische tijden, cultusplaatsen). Een laatste afdeling trekt de aandacht op enkele „liturgische reminiscenties". Een korte bibliografie en een index der Bijbelplaatsen bieden materiaal voor verdere studie. — Het is merkwaardig hoe in deze „oecumenisch" bedoelde (9) monografie, van Protestants-pastoraal standpunt uit (de auteur is zielzorger in een grootstad), een zuivere notie van de cultus teruggevonden wordt: naast het predikatie-aspect (dat traditioneel Protestants) is, wordt de aandacht getrokken op het sacramenteel principe: „Door het teken, begint God reëel de door het teken betekende handeling te vervullen" (58). Zeer terecht wordt voorgehouden, dat de profeten die hier besproken worden, nooit de cultus in zijn totaliteit verworpen hebben, zoals zo vaak beweerd werd vroeger (52). Het is interessant te constateren, dat deze thesis wordt verdedigd op grond van een zeer nauwkeurig filologisch onderzoek van de teksten (wat al te technisch was, werd op een speciale wijze gedrukt, zodat ook minder gevormde lezers het betoog kunnen volgen).

Misschien kan over kleine bijzonderheden getwist worden. S. heeft nog een vrij enge opvatting van de „mythus", als zou deze categorie fataal „buiten de historie" staan (16 n. 1; 20); maar misschien kan ook een historisch gebeuren uit het verleden „mythus" genoemd worden, d.w.z. actief-inwerkend verhaal (dat juist door de rituele viering geactualiseerd wordt)? — De beschouwingen over de relatie tussen „de hebreeuwse tijd" en het huwelijkssymbool, die S. aan André NEHER ontleent (20, n. 3), lijken wel iets bij het haar getrokken. — De argumenten tegen de authenticiteit van Am 9, 11-15 zijn vrij zwak: „Edom" betekent gewoonweg alle vijanden; de reminiscenties in vv. 13-15 zijn niet speciaal „oseanisch" (de term *sub s*^{e}*but* is niet noodzakelijk ontleend aan Os 6, 11), en voor „planten" heeft Am 9, 15 het werkwoord *nata'*, terwijl Os 2, 25 *zara'* leest. — Wijst de uitdrukking „koeien van Basjan" (Am 4, 1-3) op de „beestachtige zinnelijkheid van de Baalcultus" (Neher)? (43). — Polemiseert Os 8, 3 tegen lippencultus (49)? — De opinie van Neher dat er in Am 4, 4v sprake zou zijn van een „'s morgens" (in plaats van 's nachts) opdragen van het Paasoffer, kan bezwaarlijk bewezen worden door het feit dat er zogenaamd sprake is van „ongedesemde broden", vermits de tekst gewaagt van *hames* („gegiste" gaven); de toespeling op de *hames todah* van Lv 7, 13 schijnt meer voor de hand te liggen (50v). — Kan men een argument halen uit de de pronomina „*uw* feesten", „*uw* hoogtijden", „*uw* vette offeranden" in Am 5, 211 om te zeggen dat de cultus niet zuiver voor Jahweh bedoeld was (51)? — Voor de tekst van Os 6, 6 (p. 68) zou onderscheid moeten gemaakt worden tussen de *z*^{e}*bahim* (slachtoffers, en niet alleen Paasoffers, als op p. 70 beweerd wordt) en de *'olot* (brandoffers); er is meer kans op verbastering van de eigenlijke offeridee bij slachtoffers (die op een communie-nuttiging eindigden) dan bij brandoffers (die volledig in rook opgingen). — De argumenten, die een „herdenking" van de „heiligen" (d.i. de grote figuren der geschiedenis) uitsluiten, bevatten een weinig antikatholiek venijn, en zijn daarenboven vrij zwak: de aangehaalde teksten hebben niets te maken met de zaak, die ze moeten „bewijzen": Pred 2, 16 houdt voor dat zowel wijzen als dwazen vergeten worden na hun dood; Neh 2, 20 ontkent aan Juda's vijanden de mogelijkheid om deel te hebben aan de cultus in Jerusalem; Pred 1, 11 wijst er op dat het verleden gauw vergeten wordt (86, n. 3). De heiligen-verering in het Katholicisme gebeurt precies in dezelfde geest, als in Is 66, 13: „Jahwehs hand wordt in zijn dienaars geopenbaard".

J. De Fraine

Drs. B. M. F. VAN IERSEL S.M.M., *De Bijbel over de Levende God*, 111 blz.,
Prof. Dr. Karl Hermann SCHELKLE, *De Bijbel over Maria*, 95 blz.,
Prof. Dr. Fridolin STIER, *De Bijbel over de Heilsgeschiedenis*, 144 blz.,
Mgr. Dr. J. HEUSCHEN, *De Bijbel over de Hemelvaart*, 104 blz.,
L. HERMANS, *De Bijbel over Jezus' geboorte en jeugd*,
Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1960, 11 x 20, geb. 48 B.frs per deeltje, bij intekening op tenminste 5 achtereenvolgende deeltjes 44 B.frs per exemplaar.

Dat boeken over de Bijbel in trek zijn, weten de uitgevers nog het best. De theologie dankt een groot deel van hare vernieuwing aan deze studies. Maar ook de vroomheid der leken wil zich laten voeden door het Woord van God. Ten slotte is op oecumenisch gebied een betere kennis van de taal en van de visie van de Bijbel onontbeerlijk. In dit licht gezien mogen wij deze nieuwe reeks van harte welkom heten. De methode van Mgr. Heuschen bevalt ons het meest. Wij menen, dat zij leken en priesters nog het best zal helpen. Men krijgt een goed overzicht van al de teksten van de Schrift, die op de Hemelvaart rechtstreeks of onrechtstreeks betrekking hebben. De oorspronkelijk semitische betekenis van de woorden, de literaire genres, de eigen theologische visie van elke gewijde schrijver, het onderscheid tussen hoofd- en neventhema's worden met kennis van zaken en op bevattelijke wijze uiteengezet, met als slot enkele praktische vingerwijzingen voor pries-

ters en katecheten. De opdracht van van Iersel was moeilijker, want breder. Ook beperkte zich de schrijver tot het uittekenen van de grote religieuze thema's over God in het Oude Testament. Wij hadden hier meer teksten gewenst, althans de allerschoonste. Schelkle gaat meer de apologetische kant uit, en blijft bij de strikte exegese, terwijl hij de theologische inhoud eerder suggereert met een Vadercitaat. Stier beviel ons het minst. Niet alleen is de toon te bombastisch voor moderne lezers, althans uit onze streken. Hij blijft ook te zeer hangen in het verouderde genre van „Bijbelse geschiedenis". Wij lezen wel allerlei historische détails over Israël's nabuurvolkeren, maar horen niets over het onderscheid tussen echte geschiedenis en de overige genres in het Oude Testament. Ook komt de diepere religieuze inhoud te weinig naar voren. Wij hopen dat de uitgevers deze reeks met zorg en onderscheid verder zullen uitbouwen. Er zijn themata genoeg die om een bijbelse behandeling vragen, als de Verlossing, de rechtvaardiging, de genade, enz. Het zou wellicht niet kwaad zijn een soepele en toch verantwoorde en algemeen aanvaardbare methode aan de eventuele medewerkers voor te leggen. P. Fransen

Dom Célestin CHARLIER O.S.B., *Bijbel lezen met de Kerk*, Vertaald door de monniken van de St.-Paulusabdij te Oosterhout, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1961, 15.5 x 24.5, 348 blz., ing. 260 B.frs., geb. 290 B.frs.

Het pleit voor de waarde van dit boek dat men er nauwelijks aan merkt dat het, behoudens enkele wijzigingen en aanvullingen, reeds meer dan tien jaar geleden is geschreven. Behalve het bezwaar dat in de toenmalige recensie in *Bijdragen* 12 (1951) 186-187 is geopperd — het niet altijd scherp onderscheiden tussen de begrippen 'openbaring' en 'inspiratie' — zijn er nog enkele andere details waarvan de aanvechtbaarheid thans duidelijker is geworden, b.v. de allusie op Kol. 1, 24 als op een aanvullen van „hetgeen aan het lijden van Christus ontbreekt" (188), de voorstelling van Gods onheilspellend naderen in de tuin als een spreken door de Geest tot Adam 'in de koelte van het paradijs' (248). — Maar ook de aanbeveling die het werk destijds meekreeg, kan men thans nog ten volle onderschrijven. Al mag het voor sommige onderdelen door andere werken overtroffen zijn, als geheel blijft het nog altijd de beste inleiding tot de heilige schrift. Alleen late men zich door het woord 'inleiding' niet misleiden. Richt het zich tot de beginner, die tegenover de bijbel nog vreemd staat, het veronderstelt toch ook reeds een zekere kennis van de bijbelse problematiek. Vandaar dat ook hij die al heel wat aan bijbelstudie heeft gedaan, het nog met veel vrucht kan lezen of herlezen. Want het is niet alleen een inleiding op de bijbel, maar ook op het bijbellezen 'met de Kerk'. Op enkele plaatsen is de tekst aangepast aan het Nederlandstalig publiek. „Voor verdere studie" is, zoals in de Franse uitgave, een zeer bruikbare bibliografie opgenomen, samengesteld door Dr. A. van den Born. Ook in de uiterlijke verzorging is het boek vernederlandst: het is een veel fraaier — maar ook veel duurder! — uitgave geworden dan het Franse werk. De taal is niet vlekkeloos: ze vertoont een aantal slordigheden (de meest opvallende: „de enige vorm van gezag *dat* haar overbleef", p. 98), alsmede inconsequenties en fouten in de spelling. Het moeilijke Frans van Charlier zal het geduld en de vindingrijkheid van de vertalers wel op een zware proef hebben gesteld. Met alle respect voor de manier waarop zij deze proef hebben doorstaan, moet toch vastgesteld worden dat de vertaling soms wat zwaar is uitgevallen: de helderheid en de scherpte van het Frans kon wellicht niet altijd gered worden, zodat enkele moeilijker passages van de lezer een bijzondere inspanning zullen vragen. L. Geysels

H. LIETZMANN, *Kleine Schriften*, II, Studien zum N. Testament, hrsg. von K. ALAND (*Texte und Untersuchungen*, 68), Berlin, Akademie-Verlag, 1958, 16.5 x 24, geb. DM 30.—.

Vrij spoedig na de eerste band van Lietzmann's geschriften verschijnt dit tweede deel. Wij geven hieronder een volledige inhoudsopgave, opdat men zelf zich een oordeel kan vormen over de waarde van dit verzamelwerk. In een eerste deel *Prolegomena* staan twee kleine artikelen, die door L. als inleiding werden bedoeld: *Der Theolog und das Neue Testament* (3-8), *Eine Bemerkung zur Exegese des Neuen Testaments*. Het hoofdgedeelte van het werk omvat een reeks geschriften over de tekstkritiek en -geschiedenis: *Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift?* (15-98), *Schallanalyse und Textkritik* (99-137), *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe* (138-159), *Die Chester-Beatty-Papyri des N. Testaments* (160-169), *Zur Würdigung der Chester-Beatty-Papyri der Paulusbriefe* (170-179), *Neue Evangelienpapyri* (180-188), een kleine studie over *Matthaeus 25, 34 in den Freisinger Denkmälern* (189-190), artikelen over *Die Vorlage der gothischen Bibel* (191-219), over de door v. Soden uitgegeven tekst van het N. Testament (220-248). In een derde deel vinden we tenslotte enige studies van historische aard: over het *Prozess Jesu* (251-276), over Paulus (277-291), over de zin van het aposteldecreet en de tekstoverlevering ervan (292-298), en tenslotte een uitvoerige noot

over „*Jüdische Passahsitten und der aphikomenos*" (292-303). Zoals uit dit overzicht blijkt, vinden we hier stukken van verschillende betekenis, waarin echter steeds weer de omvangrijke kennis van L. aan het licht treedt. Wat de uitgave en druk betreft, deze zijn volmaakt. J. M.

L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrypha*, (*Studies in Theology*, 61), London, Duckworth, 1961, 12.5 x 19, 170 blz., geb. 12/6.

Deze beknopte Inleiding tot de „Apokriefen" (in Protestantse zin, d.i. de „deuterocanonische" Schriftboeken of -fragmenten) opent met een historisch overzicht, en behandelt dan één voor één de geschriften in kwestie, nl. Tobias, Judith, Wijsheid, Ecclesiasticus, met enkele toevoegingen aan Esther, Daniël, Jeremias (de brief), ook Baruch en 1 en 2 Makkabeën. Vooraf worden I en II Esdras onderzocht, die eigenlijk apokrief zijn in katholieke zin (d.w.z. niet canonisch). Achteraf gaat Schrijver het gebruik van het OT in deze geschriften na, benevens de historische ontwikkeling van de beoordeling in de Kerk (vooral de Engelse), en de „verdienste en waarde" van deze composities. Een korte bibliografie, en een dubbele index (Bijbelplaatsen; algemene index) vergemakkelijken verdere studie van deze „marginaal-canonische boeken" (54; 161).

De posities van Schrijver zijn traditioneel-protestants: het bestaan van een alexandrijnse canon wordt in twijfel getrokken (138). Ofschoon O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956², in de literatuur vermeld staat, wordt toch geen rekening gehouden met de opinie, die deze auteur (blz. 706) voorhoudt, als zou nl. (op grond van de Qumran-vondsten), de Griekse canon ouder zijn dan de Hebreeuwse (zie ook Peter Katz, *The OT Canon in Palestine and Alexandria*, in ZNW 47 (1956) 191-217, vooral op blz. 203, n. 19a, een brief van Eissfeldt aan Katz). Inzake de historiciteit van Tob en Jdt, wordt aanvaard dat geen van beide boeken echt geschiedkundige waarde hebben: Tob is zelfs geen „historische novelle" (35), en Jdt is een „didactische vertelling" (43). De Makk-boeken zijn in zoverre historisch als een „oude historicus" ons een „betrouwbaar relaas" kon geven. — Soms zijn de argumenten voor een bepaalde datering weinig overtuigend: Jdt zou de farizese vroomheid weerspiegelen (45) en dus van de IIde eeuw v. Ch. zijn; maar anderzijds geeft Schrijver toe dat de „literaire achtergrond" van dit geschrift „hoofdzakelijk het (canonisch) OT" is (47). Omdat Jdt 2-4 niets zegt over een bezetting van Galilea of van de kust door de Judeërs (wat slechts onder Alexander Jannaeus gebeurde, d.i. tussen 102 en 76), heeft men nog niet het recht te besluiten dat Jdt vlak vóór 102 ontstaan is; Schrijver geeft zelf toe dat de geschiedkundige (en ook de aardrijkskundige) namen willekeurig zijn (45). — Is de „vis" van Tob zo „duidelijk mythologisch van oorsprong?" (37). — Dat Wsh zou geschreven zijn om de idee van een Paredros van Jahweh tegen te gaan (65), lijkt op zijn minst fantastisch in de 1ste eeuw v. Ch. — Si 24, 3 kan bezwaarlijk een toespeling bevatten op Gn 1, 2 (begrepen als het „broeden van de Geest Gods over de wateren") (78). J. De Fraine

Pierre Benoit O.P., *Exégèse et Théologie*, 2 dln., Paris, Les Editions du Cerf, 1961, 14.5 x 23, VIII + 417 en 454 blz., ing. 39 N.F.

Wij zullen onze lezers de schande niet aandoen hen Pater Benoit, professor aan de Ecole biblique de Jérusalem, voor te stellen. Het nadeel van de werkwijze van P. Benoit was dat hij zoveel artikelen publiceerde, vooral natuurlijk in de *Revue Biblique*, maar ook in talloze andere tijdschriften, Festschriften en „Mélanges". Deze uitgaven kan men jammer genoeg niet in alle bibliotheken terug vinden. Les Editions du Cerf hebben 49 artikelen, boekbesprekingen, „notes" en andere kortere stukken samen gebundeld, en deze uitgave voorzien van een uitgebreide bijbelse Index en een Index van al de besproken auteurs. De verschillende bijdragen werden naar hun inhoud geordend: Inspiratie en hermeneutiek, Formgeschichte en demythologisatie, het Probleem van Jezus, De theologie van de Synoptiekers, Het laatste Avondmaal, Het Lijden, De Verheerlijkte Christus, De theologie van St. Paulus, Het Oerchristendom, Jodendom en Christendom, Heidendom en Christendom. Wij behoeven voorzeker deze uitgave niet aan te bevelen aan al onze lezers die zich interesseren voor de huidige problemen uit de Exegese en de Theologie. De eminente autoriteit van de Schrijver staat borg voor de waarde van deze bundel. P. Fransen

M.-H. Lelong O.P., *Saint Jean parmi nous*, Le Prologue, Paris, Les Editions du Cerf, 1961, 12 x 19, 324 blz., ing.

Met deze 26 gloedvolle uiteenzettingen over de eerste 18 verzen van Sint Jan wordt de literatuur omheen de Proloog op gelukkige wijze verrijkt: een gewaagde onderneming voor wie niet strikt op het wetenschappelijk vlak wil blijven. L. bedoelt deze hooggestemde

tekst op een volkse wijze voor te stellen, zoals men zo dikwijls met andere pericopen uit het evangelie heeft gedaan. Hierbij wordt de toelichting vooral uit het evangelie zelf geput, daar de Proloog van meet af aan alle grote thema's reeds aangeeft. Het publiek van „La Bonne Nouvelle aux Pauvres", waarvoor deze uiteenzettingen gehouden werden, was door de omvang en de verscheidenheid wellicht het meest ideale dat een predikant zich kon voorstellen. Deze pastorale inspiratie moet o.i. de verklaring bieden voor de breedsprakerigheid van de uitwerking, het apologetische en strijdend karakter van de toon en voor het ongemene élan van talloze passages. Ook maakt de schrijver herhaaldelijk alles ondergeschikt aan de gedachte die hij wil uitwerken. Men zoeke hier derhalve niet, zoals onze eerbied voor de gewijde tekst het thans meer en meer ziet, een „kommentaar", tenzij in de breedst mogelijke betekenis. Het blijft trouwens de vraag, of L. er helemaal in geslaagd is echt „Sint Jan in ons midden" te brengen of voor het grote publiek toegankelijk te maken, omdat de meeste stukken een vrij ruime onderlegdheid veronderstellen.

H. Leuridan

Christian TINDALL, *Contributions to the Statistical Study of the Codex Sinaiticus*, met één foto, 7 platen, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1961, 19 x 25.5, VIII + 45 blz., geb. 21/-.

Deze suggestieve studie over de beroemde Codex Sinaiticus (sinds 1933 in het *British Museum* te Londen) is de vrucht van een tienjarig onderzoek. De auteur, Christian Tindall (1878-1951), liet de gegevens in een onafgewerkte vorm na, en Rev. A. Q. MORTON bracht er orde in, en voegde er op het einde een korte appreciatie aan toe. Na uitgeweid te hebben over de oorsprong van het handschrift (slechts 390 van de oorspronkelijke 730 bladen bleven bewaard, d.w.z. geheel het NT maar slechts een deel van het OT), brengt S. enkele hypothesen naar voren over het ontstaan van het NT (Mc was oorspronkelijk het eerste Evangelie, doch werd naderhand verplaatst achter Mt; in feite was de orde der Evangelies: Mc - Lc - Mt - Jo). In het derde deel toont S. aan hoe een twintigtal interpolaties in het NT duidelijk herkenbaar zijn door het feit dat *Sinaiticus* in bepaalde passussen meer letters vertoont dan in de kolommen die onmiddellijk aan die passussen voorafgaan of er op volgen. In Mt 8, 13 b.v. heeft Sin. samen met de Caesarea-recensie, een interpolatie van 78 letters; op die plaats vertoont Sin. echter drie kolommen met respectievelijk 652, 637 en 649 letters, terwijl de kolommen vóór en na die interpolatie minder dan 631 en een middelmaat van ± 620 letters vertonen (19). Dit fenomeen doet zich nog een twintigmaal voor: zo blijken ingelast te zijn de passages: Mt 16, 19a (over de „sleutelmacht"; niet in Mc), Mt 24, 42 („uw Heer": 52 letters; in Sin. 56 meer), Mt 26, 53 (over de „twaalf legioenen engelen"), Mt 27, 19 (de vrouw van Pilatus). Vooral interessant is de inlassing van Lc 1-2 vóór Lc 3 (23); in kol. 3 van het Lc-evangelie heeft Sin. het hoogste aantal letters per kolom (op de 1000 kolommen ongeveer). S. stelt voor deze manifeste inlassingen in Sin. te verklaren door het feit, dat aan de kopiist verscheidene stukjes papyri ter hand gesteld werden, die hij in zijn voorbeeld moest inschakelen (25); men zal met de uitgever A. Q. Morton geneigd zijn deze verklaring als „one possible interpretation" te beschouwen (45). In het begin van deze zeer keurig uitgegeven monografie heeft S. enkele o.i. betwistbare beweringen. Kan men op Openb. 4, 7 (de opvolging der vier symbolen: leeuw-kalf-mens-arend) steunen, om te „bewijzen" dat de orde der Evangelisten wezenlijk was: Mc - Lc - Mt - Jo (13)? Is het aanvaardbaar het „evangelie van menselijke oorsprong" (Gl 1, 11) te interpreteren als slaande op het Mt-evangelie (13)?

J. De Fraine

J. STEINMANN, *Le Livre de la Consolation d'Israël et les Prophètes du retour de l'exil*, (*Lectio divina*, 28), Paris, Editions du Cerf, 1960, 14.5 x 23, 312 blz., ing. 15.30 N.F.

Deze studie over de laatste profeten (van Deutero-Isais tot Malachias) besluit de „geschiedenis van het profetisme", die Abbé Steinmann had gepland (in feite worden nog een synthetische studie over het profetisch fenomeen en een monografie over de apokalyptiek beloofd). De methode is steeds dezelfde: ten einde de profeten „in hun historisch en menselijk raam te plaatsen" (304), worden hun geschriften uit elkaar genomen, in kleine eenheden verdeeld, pakkend (veelal iets geforceerd) vertaald en gecommentarieerd. In dit werk wordt vooraf een geschiedkundige inleiding geschetst (gebaseerd op oorspronkelijke, eigentijdse teksten) over de grote wereldmachten, die de laatste eeuwen van het profetisme beheersen: de Neo-Babyloniërs (Nabuchodonosor, Nabonidus), de Meden en Perzen (met een uitweiding over Zaratoestra), de Grieken (vooral die der „eilanden"); zeer speciaal wordt de figuur van Cyrus in het licht gesteld. In het tweede gedeelte van deze monografie wordt dan het „Boek der vertroosting" (Is 40-55) besproken, vooral de „Dienaar-liederen". Het derde onderdeel behandelt de „profeten van na de terugkeer uit de ballingschap" (Aggeüs, Zakarias en Malachias), maar tevens de boeken Esdras-Nehemias die „de

doodsklok geluid hebben over het profetisme" (299) te samen met de boeken Ruth en Jonas, die een reactie tegen Esdras' apartheid zouden zijn (283 en 290).

De informatie van de auteur is doorgaans zeer volledig, ofschoon enigszins eenzijdig, in deze zin dat meer dan eens extravagante en onbewezen hypothesen als vanzelfsprekend worden overgenomen en voorgehouden. Hier mogen enkele voorbeelden volgen. S. gewaagt, zonder de minste aarzeling en zonder het minste voorbehoud, van een „troonsbestijgings*feest* van Jahweh" (201), ofschoon het toch zeer goed bekend is dat het bestaan van een dergelijke jaarlijkse viering moeilijk pertinent kan bewezen worden. — Hoe kan men Is 45, 1 verklaren als een overdracht aan de perzische heerser Cyrus („de gezalfde"), van Davids „koninklijke en priesterlijke (was David priester???) machten (inkluis het adoptief zoonschap)"? (199). — Met welk recht wordt Jr 9, 3 voorgesteld als een „niet zeer vleiende vermelding van Jakob" (103, n. 2), daar de tekst enkel het werkwoord *'aqab* bevat! — Hoe is het mogelijk in het *k^{e}néser* van Is 14, 19 de naam Nabuchodonoser (hebr. *n^{e}bukadnè(')ssar)* te lezen (64), waar de MT blijkbaar maar één *sadé* las, en de naam van de neo-babylonische koning gewoonlijk met twee *sadé*'s gespeld wordt. — Hoe kan men in Is 51, 1-3 een toespeling op „de zonde van Adam" vinden (136), daar de term *'eden* toch alleen maar naar de godentuin kan verwijzen? — Krijgt het romaneske niet de bovenhand, als men de teksten van Dt-Is gaat beschouwen als „résistance"-tracts (98) of „propaganda-vlugschriften" (301), die verspreid werden „à la barbe" der neo-babylonische politie (101), zodat Is 50 (het derde Dienaar-lied) zou slaan op de profeet-auteur, die „aangehouden was door de politie van Nabonidus" (134)! — Wat S. schrijft over de rol van Esdras (de schepper van het „racisme": 290), getuigt van een zeer betwistbaar inzicht in de betekenis der „xenofobie" (281), die Esdras moest invoeren, om zijn volksgenoten voor het zuiver Jahwisme te bewaren. — Dat de Kronist een brief van Artaxerxes voor de tijd van Darius I zou plaatsen (Esd 4, 7) en aldus blijk zou geven van een zeer oppervlakkig, ja verkeerd begrip van de chronologie (281), wordt weerlegd door het manifest interpolatorisch karakter van die vermelding (door Kr bewust ingelast). Evenmin kan men zeggen dat Nehemias in de gola-lijsten van Esd 2 of Neh 7 zou vernoemd worden (206). In weerwil van zeer vele goede inzichten, mist dit werk toch een zekere bezonnenheid: S. zou er goed aan doen vaker te oordelen als hij doet op p. 249: „Tout cela reste hautement improbable" (over Zorobabel als „lijdende Dienaar").

J. De Fraine

Kurt RUDOLPH, *Die Mandäer, II. Der Kult. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.* Neue Folge, 57), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961, 16 x 24.5, 498 blz., ing. DM 53.—, bij intekening DM 47.70, beide delen samen DM 74.20.

In dit tweede deel van zijn monumentaal werk over de Mandeërs (een syrisch-gnostische sekte van half-joodse oorsprong, die tegenwoordig nog in Zuid-Mesopotamië enkele duizenden aanhangers telt), behandelt S. met uiterste nauwkeurigheid en volledigheid de bonte verschijningsvormen van de cultus. In een eerste afdeling schetst S. de fenomenologische gegevens, op grond van de drie voornaamste litteraire teksten (*Ginza*, Johannesboek, en *Qolasta* of liturgieën). Het tweede gedeelte van het boek is gewijd aan de synthese van de analyse-gegevens; deze historisch-kritische beschouwingen pogen vooral de oorspronkelijke gestalte van de cultus en de vermoedelijke westelijke (joods-palestijnse) oorsprong van de sekte vast te leggen. In het analytisch deel wordt er op gewezen, dat er twee grondriten voorhanden zijn, nl. de doop (*masbuta*) en de „opstijging der ziel" (*masiqta*); de eerste rite gaat terug op oostjordanisch-syrische half-joodse doopsekten, terwijl de tweede rite (een dodenritus om de ziel te doen opstijgen naar het rijk van het Licht) eerder op een iraanse voorstelling wijst. Naast de dooprite verschijnt eveneens een „sacramentele maaltijd" (van brood en water). De beide oerriten kenden, in de loop van de tijd, veel uitbreidingen (onder invloeden van allerlei aard, joodse, mesopotamische, iraanse, nestoriaans-christelijke, islamietische); vooral voor de oud-oosterse en iraans-middelperzische invloeden moet men goed onderscheiden tussen een „primaire" overname (reeds door de half-joodse sekten) en een „secundaire" (door de eigenlijke Mandeërs). De taal der *termini technici* is voor twee derde aramees; een vierde is iraans (maar met duidelijke semietische substraten), terwijl een twaalfde van onzekere origine is (soms grieks); dit feit schijnt ook te wijzen in de richting van een syrisch-palestijnse bakermat van de sekte. Het is onmogelijk in te gaan op de uiterst gefouilleerde ontledingen van deze rijkgedocumenteerde monografie; het moge volstaan te wijzen op de 70 blz. indices op het einde van het boek: een zeer volledige bibliografie (250 nummers), een register met de aanhalingen (mandeïsche, joods-christelijke, gnostisch-manicheïsche, iraans-indische, babylonische en griekse bronnen), een lijst van auteurs (wier werken aangehaald worden), en een index van woorden en zaken; dit zeer kostbaar instrument laat toe zich vrij gemakke-

lijk te oriënteren in een overigens zeer gedetailleerd materiaal. Het is jammer dat menige drukfout is blijven staan, vooral in de italiaanse en franse teksten (een citaat van 2 regels, op p. 245, n. 2 bevat vier fouten). — Is het zo duidelijk dat de olijfstaf (*margna*), die ook „staf van het levende water" heet, een parallel heeft in de stok, waarmede Moses water uit de rots sloeg (Nm 20, 11) (35v)? — Terecht protsteert S. tegen de pretenties der „Uppsala-school" (I. Engnell), om in het mandeïsch wijdingsritueel een uitloper van oud-oosterse intronisatie-riten te zien (304v); maar anderzijds neemt hij hun (problematische) stelling aan, dat de kledij van de hogepriester in Israël op de oud-israëlitische (d.i. grotendeels oudoosterse) koningskledij teruggaat (Widengren; p. 61, n. 3). J. De Fraine

Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* II, *Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen Israels,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1960, 15.5 x 24, 460 blz., ing. DM 21.—, geb. DM 24.—.

In een breed uitgesponnen, met vrij veel herhalingen doorspekt betoog, wil de bekende Heidelberger Oudtestamenticus de theologie opmaken van de profetische teksten van het OT, van Amos tot Malachias. In een eerste deel behandelt hij enkele voorvragen: het eerste optreden van niet schrijvende profeten (vooral Elias en Eliseüs), de voorgeschiedenis der schriftelijke profetie, de kwestie van de roeping der profeten (ontvangen der openbaring, vrijheid), hun opvattingen over het „woord Gods", hun eschatologische instelling. In een derde deel (het tweede gaat over de onderscheiden profetische Schriftboeken) wordt de vraag gesteld naar de verhouding van het OT tot het NT (de visie op wereld en mens en op het heilsgebeuren). Een driedubbel register (Bijbelplaatsen; zaken en hebreeuwse woorden) kan ongetwijfeld het gebruik van dit lijvig boek vergemakkelijken.

S. heeft terecht een afkeer voor een apriori-systematiek, die aan de teksten opgedrongen wordt; hij wil „het OT laten uitspreken" (11). Hij heeft een hekel aan „abstrakte begrippen" (7), „algemene voorstellingen" (164), die losstaan van het geschiedkundig verloop: „iedere profetische boodschap was gebonden aan het historisch ogenblik, waarop ze ontstond" (313). Maar men ontkomt niet aan de indruk, dat in dit boek toch aan heel wat systematisatie gedaan wordt, b.v. in verband met het tijdsbegrip van het OT (112), met noties als „Gods gerechtigheid" (278) of „Woord van God" (93vv). Men kan zich afvragen of de opvatting over de „radikale Eschatologisierung" van het historie-begrip bij de profeten (waar S. voortdurend op terugkomt) wezenlijk een vrucht is van onbevooroordeelde exegese. De manier, waarop b.v. van de profeten enerzijds gezegd wordt dat ze een volkomen „nieuw" heilshandelen van Jahweh aankondigen, dat afsteekt tegen de „geloofsovertuigingen van Israël" (139), terwijl toch anderzijds toegegeven wordt dat de profeten „traditionsbestimmt" waren (158: Isaias), schijnt er toch op te wijzen dat er niet alleen sprake is van een toekomstperspectief; ook over het verleden van Gods heilswerking wordt in de profetie gehandeld. Om het strikt historische van de profetische „boodschap" te bewaren (en tevens om het éénmalige van Gods aansprekend Woord te beveiligen), atomiseert S. soms al te zeer: hij is de mening toegedaan dat „streng genomen", er geen „boodschap" bestaat, maar slechts afzonderlijke *logia,* waarin telkens *het* Woord van Jahweh tot uiting komt (140; 145). Consequent loochent S. het bestaan van een objectieve heilsgeschiedenis in het OT; het voornaamste lijkt hem „de steeds nieuwe tegenwoordigstelling en aktualisering der heilsgebeurtenissen" (6). Het ligt echter voor de hand, dat de notie zelf van heilsgebeurtenissen uit het verleden, die voortgezet worden („geactualiseerd") in het heden, een objectief (dat wil niet zeggen: buiten de geschiedenis „verabsolutiert") verloop van heilsfeiten onderstelt, waarop „uitverkiezings-tradities" (140) en andere geloofs-overleveringen gebaseerd zijn. Anderzijds kan men zich afvragen of S. niet door andere apriori's verhinderd wordt „het OT te laten uitspreken". Hoe kan eerlijke exegese zo gemakkelijk overal „anachronistische interpretaties van een latere tijd" (26) ontdekken? Leest men de teksten werkelijk, wanneer men beweert dat Samuël „noch profeet, noch ziener, noch Godsman, noch rechter" was, maar alleen „Gesetzsprecher" (21, n. 6)? Waarom moet men 1 K 18, 9-14 verbrokkelen (wijl v. 10 herhaald wordt in v. 14: 32), ofwel in Os 2 drie kleine eenheden isoleren (wegens het driemaal herhaald *laken*: 150), terwijl anderzijds So 1, 7-18 niet hoeft verdeeld te worden in een veelheid van kleine eenheden (135)? Indien S. zich houdt aan „de eenvoudige staat van de tekst" in Is 6, 10, hoe kan hij dan die profetische uitspraak van het Isaiasboek als een direct door God veroorzaakt verstokt-zijn opvatten (164-166)? Er is toch duidelijk sprake van een strafoordeel, waartoe Isaias' prediking aanleiding moet geven (permissieve *hifil*); vgl. Is 29, 13v. — Waarom moet Is 21, 1-10 voor „onecht" verklaard worden (uit de tweede helft van de VIde eeuw v. C.); misschien kan de tekst slaan op de inname van Babylon door Sargon in 710? (73).

Over het algemeen is de informatie volledig, althans wat de duitse en protestantse

werken betreft (er worden maar twee katholieken vermeld in heel dit boek). In bepaalde gevallen duiken wel enige lacunes op. Als Is 6 de zoom van Jahwehs kleed vermeldt, is dat geen bewijs dat Isaias de ogen niet hoger durfde opslaan; maar die zoom is juist een symbool van de persoonlijkheid van de tegenwoordige God (73). — Kan men nog beweren, dat in het OT het individuum „volkomen lid was aan het lichaam der gemeenschap" en, op godsdienstig gebied, slechts die ervaringen had, die de cultusgemeenschap in haar geheel opdeed (118, n. 10)? — Is het geen volledige miskenning van de vruchtbare idee der „corporate personality", wanneer Is 55, 3 uitgelegd wordt door een loutere „Umdeutung ins Kollektive "(254)? Noch voor de Dienaar-liederen (271-3), noch voor Dn 7 (326) wordt van de „corporatieve" verklaring gewag gemaakt, ofschoon ook duitse Protestanten daarop gewezen hebben. — Is het juist dat het NT geen beroep doet op iets *dinglich-sakrales* voor de bemiddeling van het heil (368); de invloed van het sacramenteel principe op de tekst zelfs van het NT wordt toch hedentendage vrij algemeen aanvaard?

J. De Fraine

Konkordanz zu den Qumrantexten, in Verbindung mit P. Albert-Marie Denis O.P., Werner Eiss, Gert Jeremias und Heinz-Wolfgang Kuhn, herausgegeben von Karl Georg Kuhn, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1960, 18 x 27, XII + 237 blz., geb. DM 72.—.

Men zou geneigd kunnen zijn, het verschijnen van deze concordantie als voortijdig te betreuren en er een nieuw en kwalijk symptoom in te zien van Qumran-koorts. Waarom niet liever gewacht totdat alle teksten volledig zijn uitgegeven? Nu wordt ons in het vooruitzicht gesteld, dat later een „Ergänzungsheft" zal verschijnen, waarin de nu nog niet gepubliceerde teksten zullen worden verwerkt; zodat we dan een concordantie in twee delen zullen hebben, die dubbel werk vereist van iedere gebruiker, en hogere kosten in de aanschaf. Totdat het zover is, zitten we met een onvolledig en dus onbetrouwbaar werkinstrument; ongeduldige Qumranomanen zullen b.v. uit het ontbreken of zelden voorkomen van een woord in deze concordantie overhaaste conclusies trekken, die misschien door de nog te publiceren teksten volkomen gelogenstraft zullen worden. — Al deze bezwaren waren aan de uitgevers ongetwijfeld bekend; dat zij toch tot deze publicatie besloten hebben, is o.i. toe te juichen. Wachten tot de volledige publicatie van alle ontdekte teksten en fragmenten zou praktisch zijn neergekomen op onbeperkt uitstel, gezien de huidige gang van zaken. Ook een concordantie op alle teksten zou noodgedwongen „onvolledig" blijven en met omzichtigheid gebruikt moeten worden, omdat we nu eenmaal nooit meer in handen zullen krijgen dan een fractie van „de bibliotheek van Qumran". Tenslotte is het juist de Qumran-koorts die het verschijnen van een werk als dit opportuun maakt; wie op serieuze en verantwoorde wijze zich met dit nieuwe en zo belangrijke materiaal wil bezig houden, krijgt hiermee een kostbaar hulpmiddel in handen.

Het moeizame werk van de samenstelling van dit boek is verricht door een werkgroep aan de universiteit van Heidelberg, o.l.v. prof. K. G. Kuhn; bij hen voegde zich P. A.-M. Denis, die in Leuven aanvankelijk op eigen gelegenheid met dezelfde arbeid begonnen was. Verwerkt zijn alle hebreeuwse teksten en fragmenten, die tot medio 1960 gepubliceerd waren (ook die alleen in tijdschriften e.d. waren gepubliceerd), met uitzondering van de bijbelhandschriften. De bedoeling is, dat het latere Ergänzungsheft ook een concordantie op de aramese teksten zal bevatten. De samenstellers hebben niet de door de verschillende uitgevers geboden transcripties gevolgd, maar onmiddellijk op de fotografieën van de hss. gewerkt, en in veel gevallen (gewoonlijk in voetnoten gesignaleerd) anders gelezen dan de uitgevers. Het zou te lang worden om hier op de hele inrichting van de concordantie nader in te gaan; het is voldoende te zeggen dat zij ons voortreffelijk lijkt en aan allerlei wensen van de gebruikers tegemoet komt. Dit stemt temeer tot dankbaarheid, wanneer men bedenkt hoeveel moeizame arbeid dat betekend heeft voor de samenstellers.

P. Ahsmann

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Karl Rahner, *Vom Glauben inmitten der Welt,* (*Herder Bücherei,* 88), Freiburg, Herder Verlag, 1961, 11 x 18, 141 blz., pocketboek DM 2.30.

De vele artikels van K. Rahner kennen in Duitsland zo'n succes, dat zij nu ook in pocketboek kunnen verspreid worden. Men heeft natuurlijk de meer pastoraal gerichte lezingen of artikels uitgekozen, die tevens zonder voetnoten worden uitgegeven. Verscheidene zijn reeds verschenen in *Schriften zur Theologie,* IIIde deel. Wij wijzen op interessante behandelingen van problemen uit de genadeleer (als het zg. heropleven van de verdiensten) en de Kerkleer (de dogmatische plaats van de heiligenverering). Ook het troost-

volle artikel over de houding van een christen tegenover zijn ongelovige familieleden werd opgenomen. Nieuw is een lezing gehouden voor wetenschapslui over „Wissenschaft als Konfession?"

P. Fransen

Alois Müller, *De Kerk,* Wezen en verschijningsvorm, Nederlandse vertaling door Frans van Oldenburg Ermke, 108 blz.,
Alois Müller, *Maria's plaats in ons geloofsleven,* Nederlandse vertaling door Frans van Oldenburg Ermke, 102 blz.,
G. Fesenmayer, *Uw gesprek met God,* Naar het Duits vertaald door het theologicum der Paters Kapucijnen, 136 blz.,
Roermond-Maaseik, 1960, J. J. Romen en Zonen, gekart. 48 B.frs. per deeltje.

In het eerste werkje brengt A. Müller, studentenpastoor in Solothurn en leraar van liturgie aan het Seminarie aldaar, een bondig overzicht van de huidige theologie over de Kerk. Hij wil vooral de leken een gefundeerde verantwoording bieden van hun geloof in de Kerk. Deze apologetische stellingname, waar het katholieke standpunt hoofdzakelijk geconfronteerd wordt met het protestantse, plaatst het positief karakter van dit werkje niet in de schaduw. We hopen dat vele katholieken hier het nodige inzicht zouden vinden om „hun Kerk tegen buitenstaanders te kunnen verdedigen en rechtvaardigen én om beter het geluk te kunnen beseffen" van het lidmaatschap van die Kerk. Dit boekje verdient een zeer warme aanbeveling.

Het tweede boekje, van dezelfde schrijver, wil „een afgeronde uiteenzetting geven van de gehele katholieke leer over de H. Maagd". Ook hier treft de brede achtergrond van de ganse heilseconomie, waardoor verscheidene dogma's zeer scherp belicht worden en minder gemakkelijk tot misverstand kunnen leiden.

G. Fesenmayer biedt ons verder een bundeling van gesprekken die hij hield over het gebed. Na een algemene inleiding wordt ons een soort practische handleiding geboden. Wie voor zichzelf overtuigd is niet te kunnen bidden, hoewel hij wel graag zou bidden, zal hier misschien iets van die „taal" leren en wellicht ontdekken dat hij eigenlijk meer bidt dan hijzelf meent! Daarom kunnen we dit boekje, evenals de beide andere, ten zeerste aanbevelen.

L. D. B.

Jean Isaac O.P., *La révélation progressive des personnes divines,* Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20.5, 212 blz., ing. 8.40 N.F.

Dit boek omvat twaalf conferenties, te Parijs gehouden voor de Franse novicenmeesteressen en reeds eerder gepubliceerd in het tijdschrift *Forma Gregis* (oktober 1958-december 1959). Deze lezingen gaan terug op een reeks van lessen die de auteur met behulp van J. Lebreton's *Histoire du dogme de la Trinité,* gegeven heeft als krijgsgevangene op het einde van de oorlog. Steunend op een goede kennis van het Oude en van het Nieuwe Testament, doch ook van de Vaders en van de Concilies voert hij met grote helderheid de lezers geleidelijk binnen in het diepste geheim van ons geloof. Merkwaardig zijn heel zeker de zes conferenties over de H. Geest. Wanneer de auteur zich al eens waagt aan een interpretatie, die men eerder oratorisch geladen moet heten dan wel strikt exegetisch verantwoord, of wanneer hij stelling neemt in een bepaalde kontroverse, dan doet dit niets af aan zijn verdienste. Men kan zich immers nooit genoeg bezinnen op dit geheim, dat meestal in het devotieleven maar weinig plaats krijgt. Wij kunnen alleen maar wensen, dat ons Nederlands taalgebied weldra een dergelijk werk zal bezitten.

H. Leuridan

G. D. Yarnold, *The Bread which we break,* London, Oxford University Press, 1960, 13 x 19.5, VIII + 119 blz., geb. 10/6.

Spijts alle uiterlijke verdeeldheid is er tussen de christenen een authentieke eenheid in hun gehoorzaamheid aan het bevel van Christus: „*doet* dit ten mijner gedachtenis". De viering van de eucharistie is immers van groter belang voor het leven van de kerk dan de leer over de eucharistie. De instellingsverhalen zijn uiterst sober omdat ze juist op de allereerste plaats getuigen zijn van dit „doen". Het is moeilijk uit te maken of het gebeuren in het cenakel een „chaburah", vriendenmaal, of een paasmaal was. In elk geval wordt dit maal op het paasmysterie betrokken, wat nog duidelijker wordt in de evolutie van deze christelijke bijeenkomst te Jeruzalem (Hand. 2, 42-46), te Troas (Hand. 20, 7-11) en te Korinthe (I Cor., 11). — Het inzicht in het wezen van de eucharistie ligt in de Hebreeënbrief, waarin aangetoond wordt, hoe de twee titels van „koning" en „priester" door Jezus' verheerlijking in de ondeelbare eenheid van het koninklijk priesterschap worden verwezenlijkt. De parabels waarin het koninkrijk met een gastmaal wordt vergeleken en de Apocalyps waarin het aanbreken van de eindtijd in het bruiloftsmaal met het Lam wordt ge-

symboliseerd verduidelijken nog deze betekenis. — In dit doen en dit begrijpen van deze fundamentele zin komen alle kerken overeen. Pas in de explicitatie van dit mysterie komen de geschillen aan het licht. De auteur verdedigt een leer van de eucharistie als offer en een leer van Christus' tegenwoordigheid die volledig met de doctrine van de katholieke kerk overeenkomt. Alleen beseft hij dit niet altijd. Zo wanneer hij schrijft: „A source of serious misunderstanding... is the Catholic teaching that a sacrament is valid *ex opere operato*. This does not mean that the effects of the sacrament are produced 'automatically' in the communicant, irrespective of a right attitude of reception, and irrespective of a humble faith. Such a view is properly rejected by Protestant theology" (p. 91). Maar ook de katholieke theologie verwerpt dit. Yarnold heeft onze volledige instemming wanneer hij schrijft: „What is meant is that, provided the Eucharist is celebrated in communion with the historic Church, Christ is faithful to his promises... In other words, the *presence* of Christ in the sacrament does not depend upon the faith of the worshippers, but on the faithfulness of Christ" (ibid.). A. Vandenbunder

Robert W. GLEASON S.J., *To Live in Christ*, Nature and Grace in the Religious Life, New York, Sheed and Ward, 1961, 14 x 21, 180 blz., geb. $ 3.00.

Het jansenisme, het puritanisme en rationalisme van de vorige eeuwen, de haast volledige scheiding van spiritualiteit en dogma hebben in sommige religieuze congregaties, vooral van vrouwen, heel wat kwaad gedaan, waaraan trouwens meerdere een stille dood sterven. Op dit punt is reeds heel wat veranderd, al kan men nog, in regels en gewoonten, dwaze of ergerlijke dingen ontmoeten, die niets met Christendom te maken hebben, maar eerder met een verkapt rabbinisme. De amerikaanse religieuzen, ook de nonnen, ondervinden minder last van deze europese complexen, al gaan zij ook niet geheel vrij uit, daar zij dikwijls van uit Europa gesticht of bestuurd worden. R. W. Gleason wil deze religieuzen helpen om het ware evenwicht te zoeken tussen genade en natuur binnen het kader van hun roeping. Terecht fundeert hij zijn gewetensonderzoek op de wet van liefde en eenheid, die door Christus aan de zijnen als voornaamste opdracht werd nagelaten, en die in de religieuze communauteit een eigen christelijke vormgeving moet vinden. Daarop onderzoekt hij de fundamentele wet van elk levend organisme: de groei en de aanpassing aan veranderde omstandigheden, een wet die door een legalistische opvatting van het religieuze leven wordt miskend. Op deze wijze kan men werkelijk een „christelijke mondigheid" bereiken, en niet verstrikt geraken in een pseudo-religieus infantilisme. Ten slotte past hij deze principes toe op de armoede, de zuiverheid, de gehoorzaamheid en het gebed. De grootste waarde van dit werkje ligt in de zeer stevige en open dogmatische fundering, in de uitgebreide vertrouwdheid met de verworvenheden van de psychologie, die zelfs religieuze communauteiten niet ongestraft over het hoofd kunnen zien, en in de geest van wijsheid en oprechtheid waarmede sommige oplossingen worden uitgewerkt. In dit werkje ontdekt men met vreugde dat het Amerikaans Katholicisme op sommige plaatsen een christelijke mondigheid bereikt heeft, waarin het zich distancieert van een angstig conformisme dat zo typisch is voor religieuze minderheden. Dit werkje mag voorzeker in onze talen vertaald worden. Het zal Oversten en onderdanen veel goed doen. P. Fransen

Mgr. G. PHILIPS, *Naar een volwassen Christendom*, Leuven, Davidsfonds, 1960, 13 x 19, 313 blz., geb. 120 B.frs., ledenprijs 60 B.frs.

Het vroegere werk, *De Leek in de Kerk*, 1952, vertaald in het Frans, Duits, Spaans en Portugees, wordt in dit nieuwe boek a.h.w. voortgezet. Mgr. Philips is als geen ander terzake bevoegd om de moderne godsdienstige problemen die de leek in de Kerk betreffen, op eerlijke, heldere, bevattelijke, en ook wel op overtuigende wijze voor te stellen. Steunend op de meest recente studies, poogt hij vooreerst om de juiste terminologie scherp te stellen. De leek kan niet uitsluitend bepaald worden door wat hij niet is: dat hij geen hiërarchisch ambt bekleedt in de Kerk. Als apostel in de wereld is hij diegene die de wereld heiligt. Zo gelijkt hij tevens op de priester. „De geestelijke zowel als de leek is nog op weg naar christelijke volwassenheid en vóór het glorieuze eindtijdperk zal geen van beiden ze volkomen bereiken" (blz. 15). Al neemt de leek echter deel aan de heiligende taak van de Kerk, zijn functie verschilt essentieel van die van de priester, zelfs wanneer het Vormsel hem tot geestelijke rijpheid gebracht heeft. Monseigneur analyseert zijn „vertraagde groei", laakt de kinderachtige volgzaamheid en spoort aan om te blijven groeien naar grootheid en sterkte. Want „ook de Kerk in haar geheel blijft immer jong: zij haakt naar rijpheid, doch niet naar de stille oude dag" (blz. 39). De leek is de „christenmens in de profane wereld", en daarom betoogt Monseigneur dat hij niet mag opgenomen worden binnen de clerus zonder zijn eigenheid als leek te verliezen. Zo mag b.v. een leider van het lekenapostolaat niet de lagere wijdingen ontvangen. Op dit punt plaatst Monseigneur zich tegenover

K. Rahner, wiens opvattingen misschien wel een tikje te ongenuanceerd weergegeven worden. Wij vrezen dat wie er niet reeds mede vertrouwd zou zijn, de uiteenzetting moeilijk zal kunnen volgen. De kwestie van het typisch onderscheid tussen leek en clerus (met goddelijke zending belaste potestas ordinis et juridictionis), beweegt zich immers op het vlak van de theologische controverse. Wanneer K. Rahner zonder meer weerlegd kan worden van uit pauselijke documenten, moet het alleen verwondering wekken dat zijn opvatting nog ongestoord door velen wordt voorgestaan. Het verwijt van een teveel aan nuances bij de Duitser is in die zin wellicht relevant. De polemische toon die hierbij doorklinkt, doet evenwel niets af aan het rustige evenwicht en het dynamisch optimisme van zoveel bladzijden, waar geenszins de nadruk op het uitzonderlijke valt. Een goed personen- en zakenregister verhoogt ten zeerste de bruikbaarheid van dit werk. H. Leuridan

Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle*, Précis de théologie ascétique et mystique, Paris-Tournai, Desclée et Cie., 1960, 15 x 23, 320 blz., geb.

Dat dadelijk bij het verschijnen een wetenschappelijk boek in een scherpe polemiek wordt betrokken, wijst meestal op de actualiteit van het voorgelegde probleem, soms ook op de aanvechtbaarheid van de uiteenzetting. De heftige kritiek die J. DANIÉLOU in *Etudes* liet verschijnen (*Etudes*, februari 1961, 270-274) lokte een niet minder scherp antwoord uit bij de schrijver (*Etudes*, maart 1961, 411-415). Noch het korte nawoord van Daniélou, noch de bedekte arbitragepoging van J. A. ROBILLIARD o.p. (*La vie spirituelle*, mei 1961, 560-562) vermochten de malaise weg te nemen die hier — zoals in sommige andere van Bouyer's boeken — blijft hangen. De fundamentele oorzaak hiervan ligt wel in het feit dat deze knappe en veelzijdige theoloog de crisisproblemen van onze tijd niet omzeilt, maar met durf en vaardigheid aanvat. Zijn methode brengt echter met zich mee dat hij bij deze problemen op briljante wijze te velde trekt tegen de conservatieve stellingen van zijn voorgangers en hen spelenderwijze tegen de muur zet: op de duur werkt dergelijk procédé wel irriterend. Daarbij komt dat zijn voorgestelde oplossingen, soms nog in het stadium van hypothese, met het aureool van bevrijdende waarheid worden getooid, zonder de schakeringen van een ernstige voorstudie. Vooral dit laatste ontstemt wetenschappelijk ingestelde geesten die eerst na lang en gedegen vorsingswerk hun conclusies publiceren. Het is waar: de hele theologia spiritualis verkeert in een crisistoestand, en de zoveelste editie van het klassieke handboek van Tanqueray doet het niet meer bij de seminaristen en noch minder bij de priester in de zielzorg. Vandaar de poging van L. Bouyer die aan deze jongste editie de titel gaf van *Introduction à la vie spirituelle*. De waarde van dit boek moet bijgevolg geschat worden niet alleen voor wat de concrete inhoud en de vormgeving betreft, maar ook voor de titel waarop het aanspraak maakt: een handboek. De structuur van het boek is haast een retrospectief van Bouyer's werken. Uitgangspunt is het Woord Gods, waarbij onmiddellijk het gebed aansluit en de sacramenten betrokken worden. Dan pas komt de eigenlijke ascese, tegen deze theologische achtergrond geplaatst. In de behandeling van de verscheiden 'staten' komt eerst de leek, dan het monastieke leven, dan het apostolische priesterleven. De groei van het geestelijk leven wordt opgevangen in de klassieke theorie der drie wegen, waarbij als finale de mystiek een eervolle plaats krijgt. Keer op keer stoten we op problemen waarmee de moderne christen geconfronteerd wordt: We noemen — zonder op volledigheid aanspraak te maken — de leek in de Kerk, de waarde van het lichaam, de heiligende taak van het huwelijk, het celibaat, de maagdelijkheid, de inzichten van de Oosterse Kerk. Kortom, de vele verworvenheden van de recente theologische vernieuwing worden hier niet alleen vermeld, maar ook in de klassieke ascetische theologie harmonisch ingewerkt. Er waait werkelijk een nieuwe geest in dit boek, waar het essentiële van de evangelische leer in al haar frisheid, en het beste uit de Patristiek van Oosten en Westen wordt aangebracht. Hier moeten we echter tegen inbrengen dat de confrontatie met de niet-geopenbaarde godsdiensten uit het Oosten te overwegend naar het Boeddhisme als tegenspeler gaat, en dat we voor de verchristelijking van het neoplatoonse denken teveel van Evagrius Ponticus krijgen. Dat daarenboven de zwerfsteen van pseudo-Dionysius' mystieke theologie zoveel extatische lof krijgt, zal de Oosterlingen op zijn minst verwonderd doen opkijken. Op de vele lacunes bij de behandeling van de Jezuieten-spiritualiteit heeft p. Daniélou overvloedig gewezen: de bronnenstudie door de *Monumenta historica S.J.* en door de vele uitgaven van *Christus* (het tijdschrift en de reeks teksten) ernstig doorgezet, laat niet meer toe zich te verschuilen achter een vulgarisatiewerk van Pinard de la Boullaye of een oppervlakkige verwijzing naar de tekst van de Exercitia. Of het ten slotte hét handboek geworden is? Wie reeds een theologische vorming met vrucht heeft doorgemaakt, kan de vele interessante perspectieven tot de zijne maken en zal zich voor zijn pastoraal inzicht werkelijk kunnen herbronnen. De geschiedkundige ontwikkeling van vele problemen tot in de primitieve Kerk nagaan heeft het

voordeel het essentiële van de ascese in haar vele vormen aan het licht te doen komen. Veel van wat hierin heilzaam is voor de ervaren theoloog, wordt echter verduisterd door de methode van de schrijver: de stellingen van de voorgaande eeuw moeten eerst omvergehaald worden om met primitieve bouwstenen een nieuwe synthese te maken. Dit alles gebeurt in een schitterende stijl, als bij een steekspel. Met zijn eigen wapens zou men echter de schrijver kunnen aanvallen en in eenzelfde tonaliteit schamper afgeven op 'klassieke zienswijzen', die hij met bravoure voorhoudt. De semantiek van het woord *leek* is in de kerkelijke taal ingewikkelder dan herhaaldelijk betoogd wordt. De verklaring van 'unctio' bij Paulus en Joannes werd door moderne exegeten als geloofsgenade voor het doopsel geduid. Het 'adimpleo ea quae desunt passionum Christi' in Col. 1, 25 heeft een nieuwe verklaring die beter met de paulinische theologie overeenkomt. Op zich zelf is dit alles niet zo belangrijk, maar is deze methode wel de juiste om dit crisisprobleem tot een gezonde oplossing te brengen? We menen het niet. En voor een volgende uitgave hadden we wel graag een meer moderne vormgeving: ook een would-be handboek mag fris geïllustreerd worden, met iets van de aantrekkelijkheid van de christelijke ascese. J. Vanneste

Th. G. Chifflot O.P., *Approches d'une théologie de l'histoire*, Paris, Editions du Cerf, 1960, 13 x 20, 127 blz., ing. 6.30 N.F.

Daar de theologie en de filosofie van de geschiedenis tegenwoordig velen bezig houdt, heeft Th. G. Ch. het nuttig geoordeeld vier vroeger verschenen artikels in dit bundeltje heruit te geven. Het eerste geeft een lange en heldere uiteenzetting van O. Cullmann's leer in *Christus und die Zeit*, met een korte kritiek op de eigen reformatorische „inhibities" van de bekende auteur. Het tweede is een vinnig geschreven strijdschrift tegen het overdreven eschatologisme van P. Bouyer. In het derde, met de ondertitel „Pavane pour une scolastique défunte" verdedigt Schrijver, naar aanleiding van het werk van M.-D. Chenu, de „historische" visie op de goddelijke „Economie" van Thomas. Het laatste beperkt zich tot een korte en hoofse schermutseling met P. Teilhard de Chardin. P. v. D.

Mgr. Lorenz Jaeger, Aartsbisschop van Paderborn, *Het Oecumenisch Concilie, De Kerk en de Christenheid, Erfenis en toekomsttaak*, (*Ecclesia*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 12.5 x 19.5, 269 blz., geb. 96 B.frs.

Mgr. L. Jäger, aartsbisschop van Paderborn, is op het punt van oecumenisme een van de meest actieve bisschoppen in Duitsland. In zijn diocees werkt het Johann-Adam-Möhler-Institut, met welks medewerking dit boek is ontstaan. Deze nederlandse vertaling werd gemaakt naar de 4de duitse uitgave, die op haar beurt op voordelige wijze werd herzien en bijgewerkt. De vorige duitse edities waren eerder verzamelingen van artikels door Mgr. Jäger reeds elders uitgegeven. Deze zijn nu omgewerkt tot hoofdstukken, die organisch in het geheel werden opgenomen. Voortdurend worden nieuwe uitspraken van Paus Johannes XXIII opgenomen. Op deze wijze werd ook de betekenis van het bezoek van G. Fisher, Aartsbisschop van Canterbury, in deze uitgave besproken en aangetoond. Mgr. Jäger is geen theoloog, en ook geen kerkhistoricus, en zo mag men zeggen dat er betere boeken bestaan over de theologie en de geschiedenis van de Concilies. De verdienste en het succes van dit werk liggen elders. Men heeft hier te doen met een bisschop, een aanstaand lid van het Concilie, die werkelijk met de noden van onze tijd begaan is, en niet aarzelt om in die zin ook belangrijke maatregelen te treffen. Van dergelijke mensen verwachten wij dat zij het Concilie zullen voorgaan om werkelijk dat „aggiornamento della Chiesa" door te voeren, waarop Paus Johannes XXIII met herhaling op gewezen heeft. Wat de nederlandse vertaling betreft, spijt het ons dat in de voetnoten, bij het aangeven van de geciteerde werken, men gemeend heeft de plaats van uitgave te moeten schrappen. Waarom dit gebeurd is, weten wij niet. Zo het was om plaats te sparen, dan moeten wij bekennen dat deze minieme plaatsbesparing niet opweegt tegenover het nadeel dat men de lezers berokkent die zich verder willen documenteren over de behandelde problemen. En dergelijke lezers zullen er ook gevonden worden in ons nederlands taalgebied. P. Fransen

MORAAL

Mgr. L.-J. Suenens, *Een levensprobleem: Liefde en zelfbeheersing*, (serie: *Lichaam en ziel*) [Brugge], Desclée De Brouwer, [1960], 13.5 x 20, 174 blz., ing. f 5.50, geb. f 7.50.

Dit boek werd geschreven vanuit een pastorale bewogenheid met de actuele problemen op het gebied van sexualiteit en huwelijk. Het is op de eerste plaats bedoeld voor hen, die op enigerlei wijze als verantwoordelijken betrokken zijn bij de sexuele opvoeding, als ook, zij het op de tweede plaats, voor alle gelovigen, die in hun huwelijksleven liefde en zelf-

beheersing in harmonie willen beleven. In een voor allen toegankelijke taal zet de auteur de traditionele leer der Kerk uiteen met verwijzing naar de leer van de laatste Pausen, in het bijzonder naar de talrijke redevoeringen van Pius XII. In afzonderlijke hoofdstukken worden ook de onderscheidene taken van de priester, de arts, de wetenschap en de organisaties besproken.

A. van Leeuwen

LITURGIE

H. A. Reinhold, *The American Parish and the Roman Liturgy*, New-York, Macmillan, 1958, 14.5 x 21, geb. $ 3.50.

Dat de liturgische beweging in Amerika nog veel te doen heeft, wordt uit dit boekje, geschreven door een der vooraanstaande liturgisten aldaar, wel duidelijk. Schr. laat zijn gedachten gaan over een aantal belangrijke kwesties, zoals de verhouding persoonlijke devotie-liturgie, volkstaal, liturgische symboliek, sacramenten, kerklijk jaar etc. Men kan het met het geheel van het betoog wel eens zijn, te meer daar het vaak over dingen gaat waarover hier in Europa geen twijfel meer bestaat. Een enkele maal schiet Schr. zijn doel wel wat voorbij: het opkomen van de retraiten is toch wel iets anders dan alleen maar het gevolg van een verval (blz. 143, n. 33), ook al geven we gaarne toe dat men een nauwe band tussen beiden moet handhaven.

J. M.

E. Kirchgässner, *Der Mensch schaut auf*, Gedanken zu den Orationen der Sonn- und Feiertage, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, [2]1960, 13 x 20, 235 blz., ing. DM 6.90, geb. DM 8.80.

Het gaat in dit fris geschreven boek niet om een liturgisch-wetenschappelijk commentaar op de Zondagsoraties en hun ontstaan, maar om de zeer actuele zin en toepassing, die in schijnbaar verstarde formules ligt opgesloten. Schr. is hierin zeer goed geslaagd. Hij toont zodoende aan, hoe hol en zinloos vele dingen in het huidige leven zijn geworden. Zo blijkt ook langs deze weg hoe rijk de formules der liturgie zijn, wanneer men er dieper op ingaat.

J. M.

Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, mit einem Geleitwort der Luth. Lit. Konf. Deutschlands, hrsg. von F. K. Müller-W. Blankenburg, III, Gestalt u. Formen des evang. Gottesdienstes, 2, Der Predigtgottesdienst u. der tägliche Gottesdienst, Kassel, Stauda-Verlag, 1956, 18 x 25.5, 344 blz., ing. DM. 20.40.

Het grote liturgisch handboek van de Lutherse kerken in Duitsland gaat in deze derde band verder met de uiteenzetting der verschillende liturgische diensten. E. Weissman handelt over *Predigtdienst und die verwandten Formen* (1-98), H. Goltzen geeft een uitvoerige beschrijving van de *tägliche Gottesdienst* (99-296). De geschiedenis van de preekdienst begint in het N. Testament, hoewel we daar tevergeefs naar een bepaalde structuur zoeken. Zeker zijn er invloeden van joodse (synagoge) en wschl. ook hellenistische zijde aanwijsbaar (lezen van teksten, gevolgd door uitleg; hymnen). Over de latere eeuwen wordt o.i. te weinig gezegd: naast de preken van Leo I en Gregorius de Grote is er zoveel preekgoed (homiliën) bewaard gebleven, waarvan een groot gedeelte in verband met de Eucharistie werd gehouden. Het ontbreken van preken in de *Ordines Romani* hoeft nog niet het tegendeel te bewijzen, daar hier alleen de zeer plechtige statiedienst wordt beschreven, terwijl daarnaast in de zg. *tituli* de eenvoudigste misvorm werd gebruikt, waarin de preek toch wel heel vaak zal zijn gehouden, ook al vinden we er geen teksten meer van. In de Germaans-Frankische landen ontwikkelt zich vooral sinds de Karolingische reform de preek op snelle wijze, zodat in de Middeleeuwen een aparte preekdienst ontstaat, die een sterk lerend karakter had. Twee voorbeelden worden op blz. 23 gegeven. Deze zelfstandigheid blijkt ook in het opkomend instituut der „Prädikaturen" (25). De grote nadruk op de Woordverkondiging, vooral in het Calvinisme, isoleerde het Woord van het Sacrament, zodat de liturgie een veel te sterk leerkarakter kreeg. Joannes a Lasco liet bv. de Avondmaalswoorden van de kansel voorlezen (57). De Aufklärung bracht een verschraling der nog aanwezige vormen en begunstigde een groter subjectivisme der predikanten (74), terwijl het Avondmaal tot een aanhangsel van de predikdienst werd gedegradeerd (75). *Credo* en *Pater* worden op veel plaatsen niet meer gebeden. Eerst in de 20ste eeuw komt er een duidelijk verlangen terug te keren naar de oude structuren. W. maant tot grote voorzichtigheid, zo bv. t.a.v. het veel geuite verlangen, de preekdienst met het altaar te verbinden: „man wird sonst unweigerlich in Rom belanden" (79). Hij had o.i. wel betere argumenten kunnen aangeven, om — ook ruimtelijk gezien— een zeker onderscheid tussen preek en Avondmaal te handhaven. Belangrijk is de opmerking, dat men bij de keus der

lezingen niet zozeer moet letten op de voorkeur van de predikant alswel op de gegeven thematiek van het kerkelijk jaar (80). De moeilijkheid bij al deze vernieuwingen is het evenwicht tussen Woord en Sacrament. Terecht kan W. zich aan het slot van zijn interessante, hier en daar wel wat polemische, bijdrage afvragen, of de kerken die slechts nu en dan het Avondmaal vieren, nog trouw zijn aan Christus' gebod en of de preek in deze geïsoleerde positie er niet onder moet lijden (84). Verwante vormen als katechismus-dienst, gebedsdienst, diensten op bijzondere dagen, Schriftlezingen en volksmissies worden kort vermeld en besproken (85-96).

Het belangrijkste deel vormt de uitvoerige bijdrage van Goltzen over het bidden der getijden. Na een inleidende beschouwing over de betekenis ervan (heiliging van de tijd) en de verschillende wijzen waarop het kan worden verricht, geeft G. de geschiedenis van het Officie, daarbij vaak uitgebreid uit de oude bronnen citerend. Interessant is de opmerking dat de Pausen Hieronymus' psalmvertaling niet in de liturgie toelieten: „Die Vertrautheit der Beter mit dem gewohnten Text sollte nicht zugunsten einer an sich erreichbaren grösseren philologisch-exegetischen 'Richtigkeit' gestört werden. Es zeugt von grosser Weisheit dass die Päpste damals der betenden Gemeinde das in der Liturgie lebendige Bibelwort erhalten haben, trotz seiner ungefügen Sprachfassung, und es nicht dem Ideal grammatischer Korrektheit geopfert haben." En terecht wordt er aan toegevoegd: „Erst die Humanisten der Renaissancezeit und — der Gegenwart haben den Mut, diese unbequeme, aber ehrwürdige und den Betern lebendige liturgische Tradition zugunsten wissenschaftlicher Richtigkeit zu rationalisieren..." (147). De regel van Benedictus wordt door G., samen met de vorming van de N.T.-ische kanon, de oude Symbola en de Katechismus van Luther tot de weinig grote, heel het christelijk leven beheersende werken van de H. Geest gerekend (151). Benedictus sloot zich aan bij de gebruiken van Rome, die hij op enkele punten aanpaste (153). De missionering der angelsaksische landen en het streven der Karolingers, zoveel mogelijk de romeinse gebruiken te volgen, hebben in grote mate bijgedragen tot de verspreiding van de cursus romanus (161 ss.). Benedictus van Aniane legde weer veel meer nadruk op het inwendige en kontemplatieve element. Dit bracht een intensivering van het koorgebed met zich mee, die in Cluny tot evidente overwoekeringen voerde: op sommige dagen bad men daar liefst 210 psalmen! (164, n. 254). Ook de vele votief-officies verstoorden het evenwicht in de liturgie, zodat er tegen het einde der Middeleeuwen een verlangen naar hervorming ontstond. Een der bekendste pogingen in die richtingen is het zg. Kruisbrevier van Quignonez, dat in zijn sterk didactische opzet opvallende overeenkomst vertoonde met de initiatieven van Luther (175). De strijd met de Reformatie liet weinig mogelijkheid voor een verdieping aangaande de theologie van het officie. Het brevier van Pius V betekende een belangrijke verbetering, daar het op meerdere punten tot de oude traditie terugkeerde. Een grote moeilijkheid, die eigenlijk nog steeds niet is overwonnen, bestond in het feit dat de klerus door de private recitering van het brevier er niet toe kwam, een vorm van getijden tot ontwikkeling te brengen waarbij ook het gelovige volk zich zinvol kon aansluiten, zodat de volkse devotie heel eigen wegen insloeg (179). Na vermelding van enige latere brevierhervormingen bespreekt G. de veranderingen der laatste jaren: psalterium van Pius XII („P. Bea hat über die Beter gesiegt", 182); de tendenzen om een grotere aanpassing mogelijk te maken voor een klerusbrevier, dat sterk onderscheiden moet zijn van het monastieke; groter nadruk op het tijdeigen etc.

De houding der Reformatoren t.a.v. het Officie is enerzijds kritiek op de overbelasting, anderzijds een sterk benadrukken van het didaktisch karakter ervan, zodat Luther bv. vasthoudt aan het Latijn terwille van de opvoedende waarde ervan voor de jeugd (197, n. 331). Bugenhagen voert in de jaren 1525-28 Luthers plannen verder uit en weet een combinatie te scheppen tussen het paedagogische en kultische aspect der liturgie. Op blz. 202-205 wordt het voornaamste deel van Bugenhangen's kerkorde geciteerd. Het princiep van differentiatie waarop de reformatorische kerken de nadruk legden (verschillende omvang en rite van het Officie in de dorpen, steden en stiften, 199) is ook nu van grote betekenis. Leidende gedachte was het algemeen priesterschap der gelovigen, waaruit volgde dat het Officie geen klerus-aangelegenheid was, maar eigendom van alle gelovigen. Maar doordat men vanuit deze grondgedachte al vrij spoedig het kloosterleven ophief, werd daardoor ook het bidden der getijden getroffen, hetgeen weer tot gevolg had een achteruitgang van het liturgisch leven der gemeenten (211). Onder invloed van piëtisme en Aufklärung nam dit verval nog toe (213-215), en eerst in de loop van 19de eeuw komt er een vernieuwing (Löhe e.a.). Eerst in deze eeuw gaat men bewust terugkeren tot de oude gebedstradities (Heiler, Berneuchener Kreis, Alpirsbach). Opdracht voor het huidig onderzoek is vooral, tot helder inzicht te geraken aangaande de structuurprinciepen van het Officie. In een volgend hoofdstuk geeft Schr. uitgebreide en belangrijke beschouwingen over de functie der verschillende uren en de structuur van ieder afzonderlijk 224-271). De evan-

gelische kerk heeft als grote taak, het dagelijks getijdengebed weer te herstellen, welke taak volgens G. niet zo moeilijk is als de door polemiek belaste vragen rond het Avondmaal, want het Officie is wezenlijk „Laiengottesdienst, Ausübung des Priestertums aller Gläubigen" (273). Terwijl het volle Officie met 8 uren alleen voor kloosters zinvol is, komen voor de meer algemene uitvoering ervan slechts 4 uren in aanmerking: Lauden, middaggebed, Vespers en Kompleten. Hierbij zal men het evenwicht moeten handhaven tussen de 2 vormprinciepen, die het Officie beheersen: Pensum en Motiv (278-281). Het psalterium moet over meerdere weken worden verdeeld, en een lectio continua over meerdere jaren. Hierbij zijn ook nog vragen van stilistische (281-285), muzikale (285) en rituele (286-288) aard, die om antwoord vragen. Schr. besluit zijn belangrijke bijdrage met een pleidooi voor de grote religieuse kracht die van het liturgisch gebed op het godsdienstig leven der gelovigen uitgaat. Een uitgebreid register (297-344) op de 3 eerste banden sluit dit werk af. De uitvoerige samenvatting die we hebben gegeven, moge een bewijs zijn van de grote waardering die het lezen van dit werk bij de lezer oproept.

Enkele drukfouten: blz. 177, n. 272, leze men: cum cordis anxietate; blz. 186, n. 297: Acta Apostolicae Sedis. Aan de bibliographie op blz. 103 ontbreekt J. PASCHER, *Das Stunde gebet der römischen Kirche,* München 1954.

J. Mulders

KERKGESCHIEDENIS

P. GIELES S.J., *Kerk en Reformatie.* Een historische bezinning op het beleven van Gods aanwezigheid. Met medewerking van M. Hijman S.J. (*God en Mens, een reeks onderwerpen tot geloofsbezinning,* onder redactie van het Katechetisch Centrum Canisianum), Den Bosch, L. C. C. Malmberg, 1961, 15.5 x 21, 140 blz., geb. f 4.90.

De geest waarin deze „eerste kennismaking met de Reformatie" geschreven is formuleert Schr. zeer goed in zijn Ten Geleide: „men zal zich moeten bezinnen op haar (van de Reformatie) diepste getuigenis... Veeleer zoeken wij op het niveau van de geloofsbeléving de essentiële trekken van dit getuigenis te benaderen... Wie het diepste getuigenis van de Reformatie leert kennen, ontkomt er echter niet aan zich te verdiepen in het meest wezenlijke dat haar van ons scheidt. Het thema van heel het betoog is dan ook een voortdurend appèl op ons gelovend beleven van Gods aanwezigheid onder ons in de Kerk." Het getuigenis dus van de Reformatie, én ons gelovend beleven van Gods aanwezigheid onder ons. Mooi — bewogen bijna — komt het eerste met name tot uitdrukking in de hoofdstukken over Luther en Calvijn. Het voert tot een instelling tegenover de grote Reformatoren, welke hen waardeert als waarlijk religieus bezielden. Wat betreft het tweede punt: nergens vinden we wel een theologische formulering of uiteenzetting van Schrijvers katholieke opvatting daarover, maar als een rode draad loopt het door het boek; het vormt het eigenlijke stramien ervan, en het diepste criterium van alles wat Schr. zegt en volgens welke hij oordeelt. Wie zich in deze kern verdiept, zal werk te verzetten hebben, maar zal tot rijker inzicht groeien. Daarom mogen we deze inleiding tot het verstaan van het Protestantisme echt geslaagd noemen. Door deze beide grondinspiraties zal dit werkje ten volle beantwoorden aan de taak die het werd toebedacht.

Het boekje is „aus einem Guss" geschreven, warm, overtuigd en overtuigend, vlot en overzichtelijk. We kunnen het daarom den Schr. vergeven als hem soms een of ander woord of karakterisering wel eens te vlot, te haastig en te ongenuanceerd uit de pen vloeide, als een bepaalde synthese toch wel eens te „massaal" uitviel. Uitstekend gekozen illustratiemateriaal en enige goede schema's completeren dit ook in typografisch opzicht voortreffelijke boek. Rest ons nog te vermelden dat dit boek een eerste deeltje vormt van een nieuwe serie, getiteld: „God en mens, een reeks onderwerpen tot geloofsbezinning", en is gericht „tot hen dit zonder wetenschappelijke vooropleiding in theologie of geschiedenis tot een eerste kennismaking willen komen met de Reformatie".

J. Rupert

H. KUHNER, *Encyclopedia of the Papacy,* London, Peter Owen Ltd., 1959, 15 x 22, 249 blz., geb. 35/.

Wie zich snel wil oriënteren aangaande het leven der pausen, vindt in deze encyclopedie een goed hulpmiddel. Na een korte inleiding over het ontstaan van het kardinaalscollege en de geldende bepalingen voor de pauskeuze wordt van alle pausen een korte biographie gegeven, waarbij ook hun politieke invloed wordt vermeld en hun leven in het kader van de algemene geschiedenis wordt geplaatst. Meerdere illustraties versieren de tekst.

J. Mulders

PROTESTANTICA

Louis BOUYER, Oratoriaan, *Woord, Kerk en Sacramenten*, in het Protestantisme en het Katholicisme, Nederlands van W. C. M. SCHOUTEN, (*Ecclesia*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1960, 13 x 19.5, 106 blz., geb. 69 B.frs.

De kracht van L. Bouyer is dat hij de Reformatie van binnen uit kent, vooral onder de vorm van het Lutheranisme en van het franstalige Calvinisme, en dat hij over een bijzondere gave beschikt om de inwendige dialektiek van eenmaal gestelde waarheden of feiten in de geschiedenis te doorzien en bloot te leggen. In een eerste deel ontleedt hij de katholieke leer over het soevereine Woord van God in de Bijbel. De Reformatie heeft deze traditie weer opgenomen, maar op hetzelfde ogenblik weer afgebroken door het Woord los te maken van zijn door Christus gewilde contekst, de Kerk. Een analoge evolutie ontdekt hij in de opvatting van het religieuze gezag in de Kerk. Na een eerste opstand tegen een gezag, dat zijn zending verloochende, hebben de Reformatoren dit door hen vernielde gezag weer willen herstellen. Zij werden echter hierin gehinderd door hun eerste negatie. Daarom konden zij slechts tot halve resultaten komen totdat in het Liberalisme het gezag zelf werd aangetast, niet meer omdat het kerkelijk was, maar eenvoudig omdat het gezag was, en het gezag niet te verenigen was, zo dacht men, met de waardigheid van de menselijke persoon. Ook hier hebben zij het Woord van God losgemaakt van zijn natuurlijke contekst, de Kerk der Apostelen, waardoor beide aspecten: Kerk en gezag moesten verkwijnen. De toestand op het gebied van de Sacramentenleer is nog tragischer. Hier heeft het misbruik van de Sacramenten en van de H. Mis, en de verkeerde nominalistische opvatting van het „opus operatum" de Reformatie misleid tot een wantrouwen tegenover elke vorm van „lichamelijkheid" binnen het Heil van uit een zg. door Augustinus geïnspireerd spiritualisme.

De vertaler was zo vrij in de voetnoten te wijzen op de reacties die de liturgische beweging binnen het nederlands Calvinisme heeft bewerkt. Dit verdient onze volle waardering, want het Nederlands Calvinisme is wel enigermate verschillend van het Franse. L. Bouyer verwacht van de katholieken een juiste leer over de Sacramenten, maar vooral een werkelijk orthodoxe praktijk, die niet onbewust weer in half-magische opvattingen verstrikt geraakt. Het is een kort boekje, maar een dat tot ernstig nadenken stemt.

P. Fransen

Paul SCHEMPP, *Gesammelte Aufsätze*, Hrsg. von Ernst BIZER, (*Theologische Bücherei*, 10), München, Chr. Kaiser, 1960, 15 x 21, 305 blz., ing. DM 12.—.

Paul Schempp was een tijd lang pfarrer in Iptingen en godsdienstleraar te Stuttgart. Hij stierf in 1959 als professor in systematische en praktische theologie te Bonn. Zijn würtembergse vrienden en oudleerlingen vooral hebben aangedrongen op een heruitgave van zijn voornaamste schriften. E. Bizer heeft slechts een deel van zijn literair werk kunnen opnemen, waarvan de volledige lijst opgenomen werd aan het einde van dit boek. Alle theologische artikels van waarde werden in deze uitgave herdrukt, en enkele pedagogische studies. Werden niet opgenomen zijn vele voordrachten en brochures die na de oorlog zijn verschenen. Zijn radiotoespraken en preken zullen elders uitgegeven worden.

Wij kunnen de hier behandelde onderwerpen indelen in de volgende thema's. Studies over het Kerkbegrip, zijn eigen problematiek, hare inwendige en zichtbare strukturen, maar ook — interessant op oecumenisch gebied — hare verhouding tegenover de Vrijkerken, waarbij P. S. posities verdedigt die enigszins verschillen van de officiële opvattingen van zijn eigen kerkgemeenschap. Verder lezen wij duidelijk geformuleerde leerstellingen rond de Sacramenten: een zeer reële visie op het Avondmaal, en weer een tamelijk onafhankelijke houding met betrekking tot de kinderdoop, die absoluut vrij moet gelaten worden, en eerder schijnt te worden afgeraden. Ten slotte volgens typisch lutherse en tamelijk conservatieve posities over de Staat en het gezag, het huwelijk als natuurlijke realiteit — het is immers geen sacrament — de verhouding tussen man en vrouw, waarin hij een sterk patriarchale opvatting verdedigt uit de Schrift. Interessant zijn zijn tamelijk pessimistische beschouwingen over de onmogelijkheid van een christelijk godsdienstonderwijs in onze moderne scholen met gemengde wereldbeschouwingen. Zijn taal is duidelijk, solied, soms hard en onverdraagzaam. Zijn leer is stevig luthers, zonder daarom tot de klassieke orthodoxie te behoren. Zijn consequent en stoer volgehouden lutherdom spreekt nog het duidelijkst in de zeer originele studie over de ware persoon van Luther: hij was zeker geen heilige, maar wou noch kon dit zijn. Zijn enige waarde berust in zijn onwankelbaar geloof: als een levend getuigenis van het „simul iustus et peccator".

P. Fransen

Johann Adam MÖHLER, *Symbolik.* Oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten. Herausg. eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert GEISELMANN, I, *Einführung und Text*, Köln, Jakob Hegner Verlag, 1959, 11 x 19, 148 + 773 blz., geb. DM 44.—.

Als grondtekst voor deze kritische publicatie van de *Symbolik* heeft Geiselmann Möhlers laatste, dit is, zijn vijfde, vermeerderde en omgewerkte uitgave genomen. De evolutie, die deze theoloog de laatste jaren van zijn leven heeft doorgemaakt, kan men volgen aan de hand van de wijzigingen die hij aan zijn tekst bij elke nieuwe uitgave aanbracht. Deze revelerende retouches worden hier voor de lezer in het volle licht gesteld. Daarbij heeft Geiselmann ieder citaat, welke Möhler heel vaak uit het hoofd citeerde of aan een verkeerde auteur toeschreef, nagezien, zo nodig verbeterd en de juiste referentie ervan aangewezen. Een uitgebreide en grondige studie over de betekenis van de *Symbolik* gaat deze kritische uitgave vooraf. Geiselmann schetst allereerst de plaats van dit werk in het geheel van de theologische geschriften die sinds de Reformatie van katholieke zijde aan het Protestantisme werden gewijd. Na de polemische tijd, waarin Bellarminus nog volop verwikkeld zit, komt de irenische periode met het baanbrekend werk van VERONIUS, *Regula fidei sive secretio eorum, quae sunt de fide catholica ab iis, quae non sunt de fide.* De analyse van dit werk is buitengewoon verhelderend voor het verder verloop van de studie. Van hier uit immers is het wezenlijke van Möhler's benaderen te begrijpen. In de volgende zin maakt Geiselmann dit duidelijk. Wij onderlijnen: „Veronius stellt den kirchlichen Glauben der Kontroverslehren *aus dem Gegensatz* zu den reformatorischen Ansichten in reiner *Objektivität* dar. Möhler aber bildet diesen Ansatz dadurch weiter, dasz er die fides publica der katholischen Kirche und der reformatorischen Bekenntnisse *in ihrem Gegensatz zueinder* darstellt." (64) — De dialectische geesteshouding van de theoloog is uit deze stellingname zonder meer duidelijk. De dialectiek nu is buitengewoon moeilijk te hanteren binnen het christelijk heilsgebeuren in een katholiek perspectief. Een dubbele bekommernis, of zo men wil de trouw aan twee waarden, zal de dialectische grondvisie van Möhler beinvloeden. Allereerst de existentiële inzet van zijn geschriften. Het is er hem om te doen in een gesprek, waarin de tegenstellingen tot hun grondprincipe worden teruggebracht, de protestanten tot de eenheid van de katholieke kerk terug te brengen. Verder laat zijn sensus catholicus hem niet toe de twee confessies als twee *gelijkwaardige* dialectische momenten tegenover elkaar te plaatsen. In de uitzuivering van de dialectiek door deze twee waarden ligt Möhler's evolutie. Zo zien wij hem Schelling voor Hegel verlaten om dan weer Hegel met Schelling te verbeteren. „Gegenstand" wordt „Widerspruch", maar „Widerspruch" verliest de positieve inhoud die het bij Hegel heeft. „Aufheben" wordt geschrapt voor „Auflösen". Deze evolutie en uiteindelijke visie van Möhler wordt door Geiselmann kernachtig in volgende bewoordingen weergegeven: „Aus der Hegelschen Kategorie des „Aufhebens" wird in der Möhlerschen Dialektik das „Auflösen". Denn das Verfehlte des Gegensatzes findet sich in keiner Weise in der höheren Einheit der Kirche, sondern hindert, dasz es als wahrer Gegensatz in der Einheit sei, so dasz die innere Dynamik dieser Dialektik auf die Auflösung dieses Hindernisses hinzielt." (122) — „Während die ursprünchliche Dialektik folgende Struktur aufweist: die Einheit als Satz, die Vielheit der Häresien als notwendiger Gegensatz, die Einheit in der Vielheit als überwindung des Gegensatzes, hat die jetzige entworfene folgenden Aufbau: die Einheit als Satz, die Vielheit der Häresien als Gegensatz (d.h. als Widerspruch), die Einheit in der Vielheit als Auflösung des Widerspruchs durch die Wiedervereinigung." (177) Toch bestempelt Möhler de dwalingen van de protestanten niet zonder meer als volkomen negatief. In Gods heilsplan moeten ze een zin hebben — al ontgaat ons deze diepere betekenis. Deze gedachte lijkt ons zeer juist. Wij zien een bevestiging hiervan in de hoofdstukken negen tot elf van de Romeinenbrief, welke beschouwingen Paulus besluit met het „O afgrond van rijkdom en wijsheid en kennis van God!"

A. L. Vandenbunder

D. Dr. Robert STUPPERICH, *Melanchton,* (*Sammlung Göschen,* 1190), Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1960, 10.5 x 15.5, 138 blz., ing. DM 3.60.

Een klein maar voortreffelijk boekje van een van de beste kenners van die tijd over de grote geleerde en naaste medewerker van Luther, de „Praeceptor Germaniae", Philipp Melanchton. Het is bestemd voor een groter publiek, wat echter geenszins wil zeggen dat het oppervlakkig of onnauwkeurig zou zijn. Integendeel. Daarvoor staat de faam van de auteur ons borg. In zeven hoofdstukken tekent Schr. ons zijn leven, beknopt, maar met grote kennis van de vaak zo moeilijke situaties waarin M. leefde en arbeidde. Hij besluit met een achttal bladzijden, waarin hij op voortreffelijke wijze de geschiedenis van de M.-Forschung en de tegenwoordige stand daarvan samenvat.

J. R.

Melanchtons Werke in Auswahl, Unter Mitwirkung von Hans ENGELLAND, Gerhard EBELING, Richard NÜRNBERGER und Hans VOLZ hrsg. von Robert STUPPERICH, III, Humanistische Schriften, hrsg. von Richard NÜRNBERGER, Gütersloh, Gerd Mohn, 1961, 12.5 x 19, 372 blz., DM 18.50.

Van deze studie-uitgave bezitten we reeds de delen I, II.1, II.2 en VI. Nu volgt deel III met een aantal humanistische geschriften van Melanchton. Bij deze vriend en leerling van de grote Reformator constateren we duidelijk de spanning van het protestantse humanisme: geestelijk staat hij tussen Luther en Erasmus in. Hij heeft zich bewust aan de taak gewijd, vanuit het Evangelie de integratie te bewerken van de toen uiteenvallende wereld, en wel met het apparaat van de schoolphilosophie van de humanisten: hij werd de ethicus van de Reformatie. Deze derde band bevat twaalf „Declamationes" uit de jaren 1517 tot 1549, het zeer belangrijke geschrift „Philosophiae moralis epitomes libri duo" van 1546 en het „Liber de anima" uit het jaar 1553. J. R.

Paul JACOBS, *Theologie Reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen,* Neukirchen, Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1959, 15.5 x 23.5, 148 blz., geb. DM 13.80, ing. DM 11.25.

Men kan deze studie niet naar waarde beoordelen, zo men geen rekening houdt met de titel en de inleiding. Aanleiding voor dit werk boden de beide studies van E. Schlink en F. Brunstädt over de Lutherse BS. Een theologische synthese van de inhoud van de Hervormde BS, zoals deze binnen het Lutheranisme werden opgesteld, is echter onmogelijk. De Hervormde BS werden later opgesteld, op de drempel van de Orthodoxie, in verscheidene landen en door verscheidene personen of groepen van personen, en zij tekenen de evolutie van een groeiend zelfbesef tegenover het Lutheranisme en Rome, die loopt van 1543 tot 1563. „De Theologie" van de Hervormde BS bestaat dus niet. Er zijn er trouwens ongeveer zestig! Men kan wel een theologisch beeld schetsen van de inhoud van de voornaamste BS, waardevol door hun inhoud en hun verspreiding. Schrijver neemt de volgende: de Katechismus van Genève, de Consensus Tigurinus, de Confessio Gallicana, de Confessio Scotica, de Confessio Belgica, de Tweede Zwitserse Belijdenis en de Heidelbergse Katechismus.

De wijze waarop Jacobs zijn opzet uitvoert, hangt ook grotendeels af van zijn eigen opvatting over de rol en de natuur van de BS binnen de Kerk. Zij zijn enkel een geloofsgetuigenis binnen de Kerk, door de Schrift verwekt en naar de Schrift terug leidend. Van uit dit existentieel inzicht in de functie van de BS zal Jacobs zich verplicht achten om de juiste affirmatiewaarde van bepaalde teksten los te maken van tijdgebonden woorden, probleemstellingen en controversen.

Het plan van zijn werk is zeer eenvoudig en helder, zoals trouwens heel zijn werkwijze. In zijn eerste deel verdedigt hij boven vermelde standpunten. In het tweede beschrijft hij de oorsprong, de wederzijdse beïnvloeding, de struktuur en de voornaamste affirmaties uit de reeds genoemde BS. Hierop volgt dan een theologische synthese, die in grote lijnen het *Apostolicum* volgt. Ten slotte nog een kort hoofdstuk, waarin hij wijst op de oecumenische mogelijkheden van een gesprek met het Lutheranisme over de punten van eenheid en van oppositie in de respectievelijke BS.

Ten slotte willen wij nog wijzen op enkele waardevolle aspecten van zijn synthese. Zij is sterk christologisch en pneumatologisch gefundeerd. De Predestinatieleer, vooral onder de vorm van een Reprobatieleer, wordt niet bij het Hervormd erfgoed gerekend. Men vindt deze leer enkel in de Dordtse Leerregelen. Calvijn heeft deze leer wel behandeld in de *Institutics,* maar niet in zijn Katechismus en prediking (98). Men merkt ook, zoals wij zeiden, de invloed van het denken van M. Heidegger, of althans van S. Kierkegaard. Ons leven wordt gezien als: „Leben der Sünde als Leben in der Angst. Krankheit zum Tode als Leben zum Tode" (90). Zeer interessant wordt de oeconomie van de H. Geest beschreven als het volgt: „Es geht im Heiligen Geist um die Existentialität Gottes — und von daher um die Existentialität des Menschen" (102). De Kerk wordt voortdurend gezien als Lichaam van Christus. Ook het Woord Gods krijgt een rijke analyse, waar hij drie noodzakelijke momenten onderscheidt: het Woord Gods als trinitarische (oeconomische) activiteit; het Woord Gods in de Schrift, en het Woord Gods in de verkondiging van de Kerk. Interessant is binnen deze filosofische oriëntatie zijn verdediging van de „objectiviteit van de Sacramenten". Hij heeft geen bezwaar tegen het „opus operatum" zoals het door Augustinus wordt bepaald; alleen keert hij zich tegen elke vorm van „Sakramentalautomatismus", waarin natuurlijk gedacht wordt aan de Roomse leer (117-118). Deze Roomse leer kent hij helemaal niet. Zijn typering van de functie en de natuur van het BS binnen de R.K. Kerk is hiervoor tekenend, en trouwens totaal vals. Het *Symbolum* heeft in de R.K. Kerk *wel* een centrale betekenis, en vooral in heel de liturgische activiteit. Het is *niet* ontstaan

uit een reactie tegen de BS van de Reformatie, maar uit een zeer oude conciliaire traditie van voor de tijd van Nicea. Ten slotte worden de *Symbola* geenszins gelijk gesteld met de Schrift. Alleen de Schrift geeft ons het Woord van God in de sterke betekenis, en daarom zijn alleen de H. Schriften *geïnspireerd* door de H. Geest. De formulering van de *Symbola* en *Canones* uit de Concilies en de Liturgie worden enkel *geassisteerd* door de H. Geest, wat samen met het onherroepelijk karakter van de centrale affirmatie (in recto) geenszins uitsluit dat de verwoording, de probleemstelling en de algemene oriëntatie tijdgebonden zouden zijn en zelfs mensenwerk. Maar wij staan eigenlijk steeds nog erg ver van een oecumenisch gesprek, waarin wij elkaars leer, zo niet begrijpen en aanvaarden, dan toch niet vertekenen.

P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Wort und Wirklichkeit, Vortragsreihe München 1960, Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der schönen Künste, München, R. Oldenbourg Verlag, 1961, 12.5 x 19, 163 blz., ing. DM 4.60.

In deze zeer mooi uitgegeven *Studienausgabe* over woord en taal vinden wij eerst een voordracht van Martin BUBER, *Das Wort das gesprochen wird,* namelijk door de mens zoals hij is, in zijn wereld, met een onderzoek over de aard van monoloog en dialoog. De verhandeling van Werner HEISENBERG, *Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik,* munt uit door haar heldere samenstelling; wij treffen er zeer verduidelijkende voorbeelden aan betreffende de bruikbaarheid van de Aristotelische logica of van de omgangstaal op het terrein van de exacte wetenschappen, b.v. naar aanleiding van het *principium exclusi tertii;* ook spreekt hij over de moeilijkheden die zich voordoen wanneer men hetgeen een uiteindelijke metataal moet verwoorden, toch zal moeten uitspreken in de taal van het gewone intermenselijk verkeer. Carl J. BURCKHARDT toont in *Das Wort im politischen Geschehen,* hoe de terminologie van het denken en spreken van een bepaalde tijd, en niet alleen de politieke terminologie, afhankelijk is van de mentaliteit van de betreffende tijd of het betreffende milieu (Grieks, Romeins, christelijk, de sferen van moderne vrijheid, van secularisatie, positivisme, mathematisering). Wolfgang SCHADEWALDT betoogt, mede aan de hand van een aantal voorbeelden, in *Das Wort der Dichtung,* dat de taal van de dichter de taal bij uitstek is: in de poëzie treedt in ons het zijn van het zijnde aan het licht, wordt het openbaar, en pas zo in de volle zin werkelijk. Een zeer mooie analyse geeft Wladimir WEIDLÉ in *Das Kunstwerk: Sprache und Gestalt,* uitgaande van het feit dat het esthetisch objekt niet hetzelfde is als het kunstwerk; vandaar kan men een inzicht krijgen in de verhouding tussen natuur en kunst, en in die tussen *ausdrücken* en *bezeichnen.* — De inleidingen zijn zeer zorgzaam opgesteld.

C. Verhaak

Friedrich DESSAUER, *Prometheus und die Weltübel,* Frankfurt a/Main, Jozef Knecht, 1959, 20 x 12, 208 blz., geb. DM 9.80.

De auteur onderzoekt, hoe christelijke en andere denkers, van in de Oudheid tot op heden, met wisselend succes gepoogd hebben de oorsprong en het wezen van het kwaad en het lijden in onze wereld te verklaren. Deze verklaringen blijken gedachtelijk nooit helemaal bevredigend te zijn geweest: de auteur vermeldt, in zeer los verband trouwens met de rest van zijn werk, een paar concrete ervaringen die de hulpeloosheid van de mens tegenover lijden en kwaad illustreren. Ook de pogingen om, als Prometheus, door eigen natuurlijke kracht het kwaad werkelijk uit de wereld te helpen zijn nooit definitief gebleken. Er staan in dit werk veel meer vragen dan antwoorden: de behandeling van haast alle theorieën over het kwaad van af de Grieken tot aan de existentialisten en Teilhard de Chardin is onvermijdelijk zeer schematisch uitgevallen. Het boek beantwoordt niet helemaal aan de wellicht al te grootse opzet van de auteur.

H. Jans

Farhang ZABEEH, *Hume, Precursor of Modern Empiricism,* An analysis of his opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961, 16 x 24, VIII + 166 blz., *f* 12.50.

Zabeeh, in 1919 te Teheran geboren, thans verbonden aan de universiteit van North Dakota, publiceert met dit werk zijn twee jaar geleden aan de California-universiteit verdedigde proefschrift in enigszins gewijzigde redactie. Het thema blijkt voldoende duidelijk uit de titel. Dank zij een met grote acribie verrichte studie van Hume's werk geeft hij, voor zover de niet steeds gelijkluidende uitspraken van Hume zelf dit toelaten, een zeer gefundeerd overzicht van diens leer, hetgeen des te sprekender is daar hij hem zelf zoveel

maar mogelijk was aan het woord laat. Zij het ook dat de uiteenzettingen daardoor soms moeilijker te volgen zijn, het geheel wordt er ten volle wetenschappelijk verantwoord door, en de auteur móet zich wel in acht nemen om de onderzochte leer niet te simplificeren noch er meer in te lezen dan er staat. Juist daardoor komt het des te treffender uit dat zich, uiteraard met de nodige nuanceringen, een nog groter gelijkenis voordoet, meer dan eens tot in de uitdrukkingen toe, tussen Hume en hedendaagse empiricistisch en taalanalytisch ingestelde filosofieën, dan men soms meent. Uit het geheel van Hume's werk licht schr. twee principepen, nl. *the principle of meaning,* inhoudend *Priority of Impressions to Ideas,* en *the principle of analycity,* waarmee Hume de waarde van inductief en deductief kennen (bijzonder ook dat van de wiskunde) nader tracht aan te duiden en te bepalen; zij waren zijn voornaamste wapens om zich tegen alle 'metafysiek' te weren. Schr. toont aan dat zij grote verwantschap bezitten met het ons thans bekende verificatieprinciep en de taalanalyse (*How do you know?* en *What do you mean?* volgens de formulering van Herbert FEIGL). Op menig punt geeft Z. een goede kritiek, onmiddellijk aansluitend bij hetgeen Hume zegt en waar deze met zichzelf in tegenspraak schijnt te komen, of waar hij zijn 'logisch' standpunt verlaat en een in zijn systeem niet verantwoord beroep doet op psychologische ervaringen. Misschien ware het nog vruchtbaarder geweest, de kritiek eerder te laten beginnen door te onderzoeken wat Hume verstaat onder filosofie, en hoe hij hier reeds niet aan contradicties kan ontkomen; het werk zou er echter aanzienlijk door in omvang zijn toegenomen. — Ook onder historisch opzicht (b.v. de verhouding tussen Hume en Kant) is de studie van Z. zeer verantwoord. C. Verhaak

Herman DOOYEWEERD Dr. jur., *A new critique of theoretical thought,* I, *The necessary presuppositions of philosophy;* II, *The general theory of the modal spheres;* III, *The structures of individuality of temporal reality;* IV, *Index of subjects and authors,* Amsterdam/ Philadelphia, H. J. Paris/The presbyterian and reformed publishing company, 1953-58, 16 x 22, XXXIX + 566, XXVII + 598, XXXIII + 784 blz. geb. ƒ 110.—.

De Engelse vertaling van het hoofdwerk van D., waarin hij 1935/6 grondbeginselen en opbouw van de Wijsbegeerte der Wetsidee uiteenzette, is door de voorafgaande tekstherziening en voortdurende medewerking van de auteur zelf een nieuw boek geworden. Dit nieuwe werk is voortaan normerend voor de verdere studie van deze wijsbegeerte: het verwerkt de kritische uitbouw, die in discussies, lectuur en publicaties van twintig jaren tot stand kwam, in de organische uiteenzetting van het geheel en maakt door de uitvoerige inhoudsopgave van ieder deel en het afzonderlijk indexdeel die uiteenzetting toegankelijk. De vertaling is het werk van een tweetal Amerikaanse docenten, David FREEMAN van Wilson College en William YOUNG van Butler Univ.; Young schreef zelf in 1952 een oriëntatie in D.'s werk *Toward a reformed philosophy.* Het aandeel van Young werd echter vanaf het 2e deel en voor het samenstellen van de index overgenomen door de Rotterdamse Engelsleraar H. DE JONGSTE, een toegewijd en nauwgezet kenner van de Calvinistische Wijsbegeerte. Het effect van de vertaling is op zich reeds een verheldering, versobering en betere indeling van de oorspronkelijke tekst. De bewerking door de auteur kan onder drie aspecten worden gekarakteriseerd: 1. Ze is allereerst een verduidelijkende aanvulling door exemplificatie en een correctie door middel van latere overwegingen. 2. Ze betekent een ordening tot groter eenheid door consequenter doorvoering van de transcendentale kritiek van het theoretisch denken (vandaar terecht de nieuwe titel *A new critique*); in verband daarmee wordt duidelijker onderscheid gemaakt tussen de verabsolutering van de theoretische Gegenstand-relatie en de religieuze inspiratie daarvan door de grondmotieven van het niet-christelijk denken, wordt de werkelijkheid als stand van zaken in de continue tijdssamenhang scherper belicht en de oecumenisch-christelijke opzet van dit wijsgerig pogen meer naar voren gebracht. 3. Tenslotte is het resultaat vrijwel een nieuw boek geworden door de inbouw van Schrijvers transcendentale kritiek van het Griekse denken (*Reformatie en Scholastiek* I), zijn nadere kritiek van het substantiebegrip in de thomistische metafysiek en de moderne natuurwetenschap en de verdere ontvouwing van de theorie der werkelijkheidsaspecten in voortdurend contact met de betreffende wetenschappen, vooral van het historische en het juridische. Voor interessenten zij hier opgemerkt, dat de modale sfeer van het fysische werd gesplitst in die van beweging en die van energie (II, 98vv.) en dat „analogie" nu alle zinmomenten aanduidt die zich in de samenhang van andere sferen openbaren. De sociale structuren vonden een geheel nieuwe systematische uiteenzetting en werden in het 3e deel breder uitgewerkt. Het valt daarbij op, dat de literatuur over het instituut van huwelijk en gezin uit de jaren na 1933 niet in de uiteenzetting meespeelt.

De discussie ten aanzien van dit nieuwe werk van D. is reeds op gang gekomen door de „critische vragen" van Prof. Dr. C. A. van Peursen in *Philos. Ref.* 24 (1959) 160-168 en de beschouwingen van de recensent in *Bijdragen* 22 (1961) 70-76. Een moeilijkheid daarbij blijft, dat D.'s interpretatie van de inzichten van zijn gesprekspartner naar de religieuze motieven ervan de geviseerde stand van zaken steeds weer snel verduistert: op het standpunt van de recensent geldt dit vooral het centrale misverstand omtrent het „metafysisch substantiebegrip" van de thomistische filosofie. In dit verband stoort ook de in de conclusie uitgesproken globale afwijzing van iedere naar het wezen van de mens trachtende existentie-filosofische gedachtengang. De voortreffelijke verzorging van het gehele werk en de uitnemende zorg aan de vertaling besteed weerhouden ons ervan, op deze plaats op enige desondanks optredende errata de aandacht te vestigen. M. Marlet

Henry Duméry: *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance, Desclée de Brouwer, 1957, 142 blz.

Na het verschijnen van *Le problème de Dieu* is er al weer veel gebeurd. Het boekje is op de Index geplaatst, samen met *Critique et Religion, Philosophie de la religion* en *La Foi n'est pas un cri*, werken die samen met *Le problème de Dieu* een eenheid vormen, begin van een groots opgezette godsdienstphilosophie; de critiek heeft zich uitvoerig met deze publicaties beziggehouden, en er veelal afwijzend over geoordeeld; Duméry heeft hierop geantwoord met een nieuwe studie *La Foi n'est pas un cri, suivi de Foi et Institution* (1959), waarin hij de voornaamste misverstanden tracht te ontzenuwen; en bovendien bereidt hij momenteel over het onderwerp van *Le problème de Dieu* een nieuwe uitvoerige publicatie voor, die de nog resterende onzekerheden moet elimineren. In afwachting daarvan kunnen we slechts vaststellen dat Duméry bij nader toezien minder onthutsend is dan aanvankelijk leek. Zijn critiek van de Godsaffirmatie volgt de weg van een phenomenologische reductie, maar zo, dat hij aan de constitutieve reductie van Fink nog een henologische of apophatische reductie toevoegt. Daarin verschijnt dan de Ene, als Absolu transordinal et indéterminable, bron van de geest die constitutieve Godsaffirmatie *is*. Zijn nadruk op de apophase, zijn aanvankelijke miskenning van analogie en participatie en zijn overbeklemtoning van de henologie hebben hem een onversneden critiek bezorgd, gedeeltelijk ten onrechte, blijkens zijn latere verduidelijkingen. De vraag is nu maar, of zijn nieuwe publicatie in staat zal blijken, zijn boeiende intuïties in een toegankelijke vorm te formuleren. Het zou voor alle partijen een winst betekenen. H. van Luijk

Johannes Hessen, *Wissen und Glauben*, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959, 48 blz., ing. 3 Zw.frs., DM 2.80.

In korte paragrafen geeft Hessen begripsbepalingen van wetenschappelijk kennen en geloof, hun respectievelijke verschijningsvormen (natuurwetenschappelijk en philosophisch kennen, philosophisch, ethisch en religieus geloof) en van hun wederzijdse verhouding: een elkaar aanvullende polariteit. De beknoptheid resulteerde in helderheid, soms echter ten koste van de nuancering. En de critiek op het Thomisme, door Hessen al zo vaak geuit, is in de loop der jaren nauwelijks milder geworden. Ook in dit opzicht is het werkje een sleutel op het oeuvre van de bejaarde keulse godsdienstphilosoof. H. van Luijk

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

A. Godin S.J., *Guide à l'usage du clergé pour discerner les Troubles Mentaux*, Bruxelles, Oeuvre des Tracts, 1961, 14.5 x 20.5, 40 blz., ing.

A. Godin, psycholoog en psychotherapeut, is nog het meest bekend door zijn lessen in Pastorale Psychologie aan het Internationaal Centrum „Lumen Vitae" te Brussel. Het opzet van zijn kleine handleiding is helemaal niet gemakkelijk. De priesters en zieleleiders helpen bij het opsporen van geesteskrankheden zonder hen evenwel in verleiding te brengen zelf een diagnose te stellen. Dit blijft terecht voorbehouden aan de arts. Deze discretie hindert hem wel bij het typeren van de symptomen, die hun laatste zin halen uit de ziekte waarvan zij de grillige uitdrukking kunnen zijn. Langs de andere kant zijn vooral de praktische raadgevingen voor de verhouding tot de zieke en zijn familie, zeer waardevol. Enkele toevallige bemerkingen, die even een wijdere horizont openen, verraden de uitgebreide ervaring en belezenheid van de Schrijver. Dit zeer handig opgesteld boekje kan bij de vorming van jonge priesters heel nuttig zijn. P. van Doornik

J. M. HOLLENBACH S.J., *Christliche Tiefenerziehung*, Frankfurt a/Main, Josef Knecht, 1960, 13 x 21, 318 blz., geb. DM 12.80.

Een groot aantal tot een sluitende synthese verbonden vragen over christelijke opvoedingspraktijk leidt H. in, — het sacramentele leven wordt wel niet behandeld maar verondersteld — met kort de hoofdthema's die we kennen uit zijn laatste twee werken aan te geven. In *Der Mensch als Entwurf* (1957) en *Der Mensch der Zukunft* (1958) heeft hij in een merkwaardige ontmoeting van dieptepsychologie en christelijke leer, de filosofische en antropologische kant van de opvoeding uiteengezet: de vroegtijdig ontgoochelde jonge mens bevindt zich in een vertechniseerde en op het uitwendige gerichte maatschappij, die hem naar materialisme, genotzucht en morele onevenwichtigheid voert. Bij de ingrijpende invloeden, die verstand, wil en gevoelsleven daardoor ondergaan, moet de opvoeding veelmeer bedacht zijn op de ontplooiing van de „Sinnerwartung" en de „Urleidenschaft", die in de diepte van de mens schuilen (I). Langs het groeiende werktuig dat zijn lichaam is, ontvouwt zich het „Tiefen-Ich" over het „Funktions-Ich" tot het „Person-Ich". Dit laatste pas opent zich in de zelfontdekking perspectivistisch op de oneindige Persoon: God (II). De noodzakelijkheid van de persoonlijke verhouding tot het eigen wezen en daarlangs tot God blijkt voldoende uit het feit dat anders de aanvaarding van God onmogelijk is (III). Waar het vaderlijk gezag maar al te zeer te gronde dreigt te gaan, moet de opvoeding de mens brengen binnen een onverdeelde gedachtenwereld, waar hij de alomvattende kracht van de religieuze werkelijkheid kan ervaren. De natuurlijke bereidheid om te geloven, moet zich ontplooien tot een bovennatuurlijke, door de ontdekking dat men gekend en bemind wordt door de oneindige Persoon (IV). Hierna worden „Urleidenschaft" en „Gewissen" zeer concreet, zij het dan enigszins polemisch, uitgewerkt: de kracht van het geweten, het beroep op eigen geweten en de confrontatie met het gezag (V). De vorming van het geweten in een interpersoonlijke sfeer gebeurt affektief vanaf de eerste jaren; later wordt het meer een vertrouwen geven, zodat er een redelijk verantwoorde stellingname bereikt wordt in de keuze voor het goede (VI). Zo is geleidelijk door persoonlijke liefde en vertrouwen, het transcendente „Person-Ich" bereikt, dat in de bereidheid tot vreugde, de totale zelfstandigheid aankan (VII). Volgt dan een theologische bezinning over de rol van Christus (die hier beschreven wordt als een vaderschap tegenover de mensen) en over de ontplooiing van het bovennatuurlijke leven voor God. „Openstellen van het Person-Ich voor de nederigheid tegenover God" blijft het doel van de christelijke opvoeding en van elke opvoeding (VIII). Op zijn beurt zal de mens zijn sociale opgave binnen zijn levensmilieu moeten gaan vervullen, en van de christelijke opvoeder wordt werkelijk de moed gevraagd hem op een integraal beleven van het christelijk gebod van de naastenliefde voor te bereiden. „Christliche Tiefenerziehung" zal in laatste instantie heel haar pogen er op moeten richten, door de vorming van het gemoed, een totaal evenwicht tussen hart en op God gericht geweten tot stand te brengen (IX). Een rijk en inspirerend boek, dat bestemd is voor theoretici en practici, voor zielzorgers en leken, en niet het minst voor de ouders.

H. Leuridan

Gerhard KÖLBEL, *Ueber die Einsamkeit*, Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebens, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1960, 16 x 24, 248 blz., geb.

Eenzaamheid doet zich in zoveel verscheiden vormen voor, dat een juist begrip en passende beoordeling van deze belangrijke beleving zeer moeilijk geacht moeten worden. Nu in onze tijd de eenzaamheid zo vaak als een pijnlijke ervaring doorleefd wordt, is er alle reden om het verschijnsel in zijn veelzijdigheid te bestuderen, zodat het waardevolle niet veronachtzaamd wordt. Kölbel heeft een minutieus overzicht gegeven van talrijke verschijningsvormen der eenzaamheid, voor een groot deel toegelicht met citaten uit de literatuur. Hij onderscheidt deze vormen naar de tijd van hun optreden in het verloop van dag en nacht en van de jaarcyclus, alsmede in de gang van de menselijke levensloop; verder wijst hij op het onderscheid tussen eenzaamheid opgeroepen door het milieu en die welke meer voortkomt uit de mens zelf; zeer belangrijk is tenslotte de onderscheiding van negatieve en positieve vormen van eenzaamheidsbeleving. Vooral dit laatste verschil biedt mogelijkheden om de betekenis van deze belevingen te doen uitkomen: enerzijds een vereenzaming in vervreemding, anderzijds een verdwijnen der verschillen in een verruimende eenwording. De auteur karakteriseert zijn werk zelf als een 'für eine weitergehende Bearbeitung grundlegende Untersuchung'. Toch is het boek meer dan een materiaalverzameling; in de ordening en karakterisering der verschillende belevingsvormen ligt reeds een waardevolle reflectie op het thema vervat.

J. Kijm

ONTVANGEN-BOEKEN
(LIVRES REÇUS - EINGESANDTE SCHRIFTEN - BOOKS RECEIVED)

AUGUSTIN, *On the Psalms,* I (1-29), London, Longmans, 1960, 14 x 22, VI + 354 blz., 35/—.

Aurelius AUGUSTINUS, *Ueber den Wortlaut der Genesis,* De Genesi ad litteram libri duodecim, Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, I. Band, Buch I bis VI, Paderborn, Schöningh, 1961, 13.5 x 22, 266 blz., ing. DM 13.—, geb. DM 16.—.

Johannes BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* II/1, Freiburg im Br., Herder, 1961, 15.5 x 23, XXII + 221 blz., ing. DM 14.—.

M.-E. BOISMARD O.P., *Quatre hymnes baptismales dans la Première Epître de Pierre,* (*Lectio divina,* 30), Paris, Editions du Cerf, 1961, 13.5 x 22, 180 blz., ing. 10.80 N.F.

Dr. R. H. BREMMER, *Herman Bavinck als dogmaticus,* Kampen, J. H. Kok, 1961, 18 x 25, 457 blz., geb. f 18.75.

Chaldäisches Brevier, Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets, übersetzt und erläutert von Joseph MOLITOR, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1961, 12.5 x 19, 172 blz., DM 14.—.

Hans Freiherr von CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter,* (*Urban-Bücher, Die wisschaftliche Taschenbuchreihe*), Stuttgart, Kohlhammer, 1960, 11.5 x 18.5, 255 blz., ing. DM 4.80.

Hans Freiherr von CAMPENHAUSEN, *Tradition und Leben,* Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961, 15 x 22.5, VIII + 440 blz., geb. DM 32.50, ing. DM 28.—.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la Providence de Dieu,* Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par Anne-Marie MALINGREY, (*Sources chrétiennes,* 79), Paris, Editions du Cerf, 1961, 13.5 x 20.5, 290 blz., ing.

Robert CLAUDE S.J., *2000 ans après,* L'évangile commenté aux jeunes, (*Adolescent, qui-es-tu, Série Spiritualité*), Tournai, Casterman, 1961, 12 x 17, 222 blz., ing. 48 B.frs.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Werke,* hrsgeg. O. Stählin, 3. Aufl. L. Früchtel, (Gr. Chr. Schriftst. 52), Berlin, Akademie-Verlag, 1960, 18 x 25, XX + 540 blz., ing. DM 65.—, geb. DM 68.—.

Roland CLUNY, *La légende dorée de Martin des Gaules,* Paris, Fayard, 1961, 14.5 x 19.5, 145 blz., 8.50 N.F.

Aelred CODY O.S.B., *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews,* St. Meinrad, Indiana, Grail Publications, 1960, 15 x 23, XIV + 227 blz., $ 5.—.

Emerich CORETH, *Metaphysik,* Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1961, 13.5 x 21, 672 blz., geb. DM/Zw. frs. 33.—.

Henri CROUZEL S.J., *Origène et la „Connaissance mystique",* (*Museum Lessianum,* section théol., 56), Bruges, Desclée de Brouwer, 1961, 15 x 23, 633 blz., 420 B.frs.

J. M. DECHANET O.S.B., *De weg naar de stilte,* Yoga voor de gelovige mens, (*Bibliotheek voor Moraalpsychologie en Moraaltheologie*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 11.5 x 18.5, 252 blz., ing. 82 B.frs., geb. 105 B.frs.

Philippe DELHAYE, *Pierre Lombard, sa vie ses oeuvres sa morale,* (*Conférences Albert-le-Grand* 1960), Montréal, Inst. d'études médiévales, Paris, Vrin, 1961, 12 x 19, 111 blz.

J. DELLEPOORT-N. GREINACHER-W. MENGES, *Die Deutsche Priesterfrage,* Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland, (*Schriften zur Pastoralsoziologie,* I. Band), Mainz, Matthias-Grünewald Verlag, 1961, 13 x 21, 217 blz., geb. DM 13.80.

Philipp DESSAUER, *Die naturale Meditation,* München, Kösel, 1961, 11.5 x 19.5, 144 blz., ing. DM 7.80, geb. DM 9.80.

W. DIEMER, *Hoe moet ik corrigeren?* Een handleiding voor zg. „produktieve correctie" t.b.v. allen die geschreven Nederlands moeten verbeteren en beoordelen, Groningen, N.V. Uitg. „STABO", 1961, 12 x 15.5, 206 blz.

Kenneth F. DOUGHERTY, *Logic,* An Introduction to Aristotelian Formal Logic, Peekskill, N.Y., Graymoor Press, 1956, 15.5 x 23.5, 158 blz., geb. $ 2.50.

Walther EICHRODT, *Theologie des alten Testaments,* Teil 2/3, Gott und Welt/Gott und Mensch, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 17.5 x 24.5, 400 blz., geb. DM 28.50.

Mircea ELIADE, *Mythen, Träume und Mysterien,* (Reihe *Wort und Antwort,* 25), Salzburg, Otto Müller Verlag, 1961, 11.5 x 17.5, 344 blz., S 88.—.

FÉNELON, *Geistliche Werke,* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1961, 16 x 22.5, 387 blz., DM 24.—.

Oskar FITZ, *Schach dem Stottern*, Freiburg im Breisgau, Lambertus-Verlag, 1961, 15 x 22.5, 315 blz., DM 24.80.

Jean GALOT S.J., *Het Hart van Christus*, Brugge, Desclée De Brouwer, 1961, 13 x 19, 244 blz., ing. 96 B.frs., geb. 120 B.frs.

Joachim GNILKA, *Die Verstockung Israels*, Isaias, 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker, (*Studien zum alten und neuen Testament*, III), München, Kösel, 1961, 17 x 25, 229 blz., ing. DM 25.—.

GREGOIRE de NAREK, *Le Livre des Prières*, Introduction et Traduction de l'Arménien et Notes par Isaac KÉCHICHIAN S.J., avec une Préface de Jean MÉCÉRIAN S.J., (*Sources chrétiennes*, 78), Paris, Les Editions du Cerf, 1961, 13.5 x 20.5, 552 blz., ing. 25.20 N.F.

Romano GUARDINI, *De Heilige in onze wereld*, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1961, 11 x 19, 68 blz., ing. f 3.—.

Romano GUARDINI, *De hulp aan de naaste in gevaar*, Tielt-Den Haag, Lannoo, [2]1961, 11 x 19, 68 blz., ing. f 3.—.

Romano GUARDINI, *De Kruisweg van onze Heer en Heiland*, Tielt-Den Haag, Lannoo, [3]1961, 11 x 19, 63 blz., ing. f 3.—.

Romano GUARDINI, *De Zondag*. Gisteren, vandaag, altijd, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1961, 11 x 19, 87 blz., ing. f 3.—.

Romano GUARDINI, *La mère du Seigneur*, Paris, Cerf, 1961, 12 x 19, 96 blz., ing. 3.90 N.F.

Romano GUARDINI, *Mijn ik en het goede*, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1961, 12 x 20, 132 blz., ing. f 3.50, geb. f 5.—.

Jean-Claude GUY, *Jean Cassien*, Vie et doctrine spirituelle, (*Théologie, Pastorale et Spiritualité*, Recherches et synthèses, IX), Paris, P. Lethielleux, 1961, 13 x 20.5, 140 blz., ing. 8.00 N.F.

Drs. B. HEMELSOET, *De Bijbel over het Paradijs*, (*De Bijbel over ......*, 9), Roermond en Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 11 x 19.5, 106 blz., 48 B.frs.

Hans VON HENTIG, *Das Verbrechen*, I, *Der kriminelle Mensch im Kraftspiel von Zeit und Raum*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1961, 16 x 24, VIII + 442 blz., geb. DM 49.80.

Dietrich VON HILDEBRAND, *Schijn en waarheid*, Een kritische analyse van existentialistische ethica, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1961, 13.5 x 20.5, 187 blz., ing. f 6.25, geb. f 7.90. Zie de bespreking van de Duitse uitgave in *Bijdragen* 19 (1958) 220.

Richard HÖNIGSWALD, *Abstraktion und Analysis*, Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreites in der Philosophie des Mittelalters, Im Auftrag des Hönigwald-Archivs herausgegeben von Dr. Karl BÄRTHLEIN, (*Schriften aus dem Nachlass* 3), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1961, 15.5 x 23.5, 273 blz., ing. DM 27.—.

F. HOFMANS, *Bezinning over Apologetiek*, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1961, 13 x 20, 95 blz., ing. f 2.90.

Karl HOLZAMER, *Philosophie, Einführung in die Welt des Denkens*, Gütersloh, Verlag C. Bertelsmann, 1961, 13 x 21, 400 blz., geb. DM 11.80.

Dr. Ph. J. HUIJSER, *Het ambtsgeheim van de zielzorger*, Kampen, Kok, 1961, 15 x 23.5, 520 blz., geb. f 17.50.

The Intent of Toynbee's History, Edited by Edward T. GARGAN, Preface by Arnold J. TOYNBEE, Chicago, Loyola University Press, 1961, 16 x 23.5, VIII + 224 blz., geb. $ 5.—.

Irlande île des Saints, Textes choisis par Georges et Bernadette CERBELAUD SALAGNAC, Paris, Arth. Fayard, 1961, 11.5 x 18.5, XX + 296 blz., 15 N.F.

H. JACOBS S.J., *Geschiedenis van een scheuring*. Rome en de Oosterse kerken, Den Bosch, L. C. G. Malmberg, 1961, 15 x 21, 216 blz., f 9.50.

Walther KAMPE, *Im Spiegel der Zeit*, Frankfurt am Main, Knecht, 1961, 13 x 21, 362 blz., geb. DM 14.80.

A. KERKVOORDE O.S.B., *Où en est le problème du diaconat*, (*Paroisse et liturgie, Collection de pastorale liturgique*, 51), Bruges, Editions de l'apostolat liturgique, 1961, 15.5 x 23.5, 92 blz., ing. 60 B.frs.

Alfons KIRCHGÄSSNER, *Kalenderblätter*, (*Geistliche Glossen*, Vierte Folge), Frankfurt am Main, Knecht, 1961, 13 x 21, 242 blz., geb. DM 10.80.

Helmut KUHN, *Romano Guardini*, Der Mensch und das Werk, München, Kösel-Verlag, 1961, 11.5 x 19.5, 112 blz., DM 6.80.

Der Kult und der heutige Mensch, München, Hüber, 1961, 15 x 21, 358 blz., geb. DM 18.—.

Dr J. M. KIJM S.J., *Kinderen vertellen*, Een vergelijkend onderzoek, Maaseik, Romen & Zonen, 1961, 15 x 24.5, 204 blz., ing. 230 B.frs., geb. 260 B.frs.

Ghislain LAFONT O.S.B., *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint*

Thomas d'Aquin, (*Textes et études théologiques*), Bruges, Desclée De Brouwer. 1961, 14 x 21.5, 516 blz., ing. 390 B.frs.

Dr J. LESCRAUWAET M.S.C., *De Bijbel over de christelijke eenheid,* (*De Bijbel over...*, 10), Roermond en Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 11 x 19.5, 114 blz., 48 B.frs.

A patristic greek Lexicon I, ed. by G. LAMPE, Oxford, Clarendon Press, 1961, 23 x 30, L + 288 blz.

Paul Ferdinand LINKE, *Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart,* Wege zu ihrer Überwindung, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1961, 16 x 23.5, 154 blz. geb. 12.50 Zw.frs., ing. 10.—. Zw.frs.

Dr. G. F. D. LOCHER, *Hoop, eeuwigheid en tijd in de prediking van Augustinus,* Wageningen, H. Veenman & Zn. N.V., 1961, 15 x 23, 308 blz., f 17.25.

Th. MAERTENS, *Les risques de plafonnement du mouvement liturgique,* (*Paroisse et liturgie, Collection de pastorale liturgique,* 49), Bruges, Editions de l'apostolat liturgique, 1961, 15.5 x 23.5, 72 blz., ing. 45 B.frs.

Prof. Dr. A. G. M. van MELSEN, *Natuurwetenschap en techniek,* Een wijsgerige bezinning (*Aula-boeken* 37), Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1960, 11 x 18, 344 blz.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes,* Paris, Gallimard, 1960, 14.5 x 21, 438 blz., ing. 14.—. N.F.

Dr. G. C. VAN NIFTRIK, *Kleine Dogmatiek,* Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., [5]1961, 16 x 24.5, 453 blz., f 19.90.

Marc ORAISON, *Amour, péché, souffrance,* (Bibl. *Ecclesia* 66), Paris, Arth. Fayard, 1961, 14.5 x 19, 126 blz., 6.—. N.F.

Rudolf PANNWITZ, *Der Aufbau der Natur,* Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1961, 22 x 14, 300 blz., geb. DM 28.50.

Papyrus Bodmer XIV-XV, Evangiles de Luc et Jean, Tome I: Luc chap. 3-24, Tome II: Jean chap. 1-15, Publié par Victor MARTIN et Rodolphe KASSER, (*Bibliotheca Bodmeriana*), Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1961, 15.5 x 24, 150 en 88 blz., geb. 55 Zw.frs. per deel.

PAUL of PERGULA, *Logica,* and, *Tractatus De Sensu Composito et Diviso,* Edited by Sister Mary Anthony BROWN O.S.F., Ph. D., (*Franciscan Institute Publications,* Text Series, 13), St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1961, 15.5 x 24, XIV + 162 blz., ing.

Anton PECHHACKER S.J., *Der Logos des Seins,* Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1961, 17 x 24, 188 blz., ing.

Prof. Dr. Nic. PERQUIN, *Algemene didactiek,* Maaseik, Romen & Zonen, 1961, 15 x 24.5, 184 blz., ing. 175 B.frs., geb. 205 B.frs.

PHILON d'Alexandrie, *De opificio mundi,* Introduction, traduction et notes par R. ARNALDEZ, (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie,* I), Paris, Cerf, 1961, 13 x 20, 260 blz., ing. 15.60 N.F.

Dr. Otto PLASSMANN, *Das Almosen bei Johannes Chrysostomus,* Münster, Aschendorff, 1961, 14.5 x 21, 100 blz., ing. DM 5.80.

Polycarpus RADÓ, *Enchiridion Liturgicum,* Complectens Theologiae Sacramentalis et Dogmata et Leges iuxta Novum Codicem Rubricarum, I et II, Roma, Casa editrice Herder, 1961, 17.5 x 25, XVI + 1522 blz., ing. L 8.800, geb. L. 10.500.

K. RAHNER-Joseph RATZINGER, *Episkopat und Primat,* (*Quaestiones Disputatae,* 11), Freiburg in Br., Herder, 1961, 14.5 x 22.5, 125 blz., ing. DM 7.80.

Johannes RIES O.M.I., *Krisis und Erneuerung der Predigt,* Studien zur Situation der Verkundigung, Frankfurt am Main, Knecht, 1961, 13 x 21, 394 blz., geb. DM 19.80.

The Saints, A Concise Biographical Dictionary, Edited by John COULSON, With An Introduction by C. C. MARTINDALE S.J., Second Printing, New York, Hawthorn Books, Inc., 1960, 19 x 25, 469 blz., ill., geb. $ 12.95.

Theo SCHÄFER, *Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther,* Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1961, 13.5 x 21.5, 184 blz., ing. DM 12.—.

Heinz Robert SCHLETTE *Die Nichtigkeit der Welt,* Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, München, Kösel, 1961, 14 x 22, 184 blz., geb. DM 14.80.

Werner SCHOELIGEN, *Konkrete Ethik,* Düsseldorf, Patmos Verlag, 1961, 15 x 22.5, 496 blz., geb. DM 24.—.

Gustav SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem,* 2. verbesserte und vermehrte Auflage, Frankfurt/Main, Schulte-Bulmke, 1961, 16.5 x 24, XXXVIII + 237 blz., ing. DM 25.80.

Mgr. E. J. DE SMEDT, *Het priesterschap van de gelovigen.* Herderlijk schrijven gericht tot de priesters, de kloosterlingen en de leken-apostelen van het bisdom Brugge, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1961, 12 x 20, 154 blz., ing. f 4.—, geb. f 5.50.

C. SPICQ O.P., *Dieu et l'homme selon le nouveau testament,* (*Lectio divina,* 29), Paris, Cerf, 1961, 14 x 22.5, 240 blz., ing. 18 N.F.

Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Sechste, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, VI. Band, *Oligopol* bis *Schweiz,* Freiburg in Br., Herder Verlag, 1961, 19 x 26.5, VIII blz. en 1252 kol., geb. DM 76.—.

Dr. P. A. VAN STEMPVOORT, *De brief van Paulus aan de Galaten,* Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., [2]1961, 15.5 x 23, 195 blz., geb. f 12.90.

Dr. Herman STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam,* 3. Lieferung, München-Paderborn-Wien, Ferdinand Schöningh, 1961, 16 x 24, blz. 321-560, DM 20.—.

Sven STOLPE, *Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden,* Frankfurt am Main, Knecht, 1961, 13 x 21, 266 blz., geb. DM 14.80.

Werenfried VAN STRAATEN O.Praem., *Oostpriesterhulp,* Een aktie voor de Kerk in nood, Tongerlo, Oostpriesterhulp, 1961, 14 x 20, 236 blz.

TERTULLIAN, *Treatises on Penance,* London, Longmans, 1959, 14 x 22, VI + 330 blz., 30/—.

Saint THOMAS d'AQUIN, *Contra Gentiles,* Livre Premier, Texte de l'Edition Léonine, Introduction de A. GAUTHIER, Traduction de R. BERNIER et M. CORVEZ, Paris, P. Lethielleux, 1961, 18.5 x 24, 472 blz., ing. 36.60 N.F., geb. 46 N.F., voor de vier delen resp. 115 en 140 N.F.

Paul TILLICH, *Gesammelte Werke,* IV, *Philosophie und Schicksal,* Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1961, 14.5 x 22.5, 210 blz., geb. DM 23.—. bij intekening DM 20.—.

Reginald F. TREVETT, *Le sixième commandement, Le Chrétien et la sexualité,* traduit de l'anglais par Jacqueline VERNET, Paris, Fayard, 1961, 14.5 x 19.5, 191 blz., 8.50 N.F.

Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, *Tot eenheid geroepen,* Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1961, 14 x 22, 112 blz., f 5.90.

Vita-Documentatie, Deel 7, *Maria,* en deel 8, *Heilshistorische Katechese,* tweede jaargang, afleveringen van mei en juni, Antwerpen, Patmos-Uitgeverij, 1961, 17 x 23.5, 100 B.frs voor een jaarabonnement, 25 B.frs. per nummer.

Richard VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament,* Würzburg, Echter Verlag, 1961, 16 x 24, 515 blz., DM 75.—.

René VOILLAUME, *Om het hart van de massa,* In het spoor van Charles de Foucauld, I, Tielt-Den Haag, Lannoo, [3]1961, 12 x 20, 312 blz., ing. f 7.25, geb. f 8.90.

René VOILLAUME, *In liefde onder de mensen,* In het spoor van Charles de Foucauld, II, Tielt-Den Haag, Lannoo, [3]1961, 12 x 20, 312 blz., ing. f 7,25, geb. 8,90.

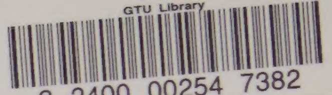
Hermann VOLK, *Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit,* Overdruk uit *Catholica,* 14 (1960) 4. Heft, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961, 17 x 24.5, 31 blz., ing. DM 2.40.

Dr. E. W. WATSON, *The Church of England,* Third Edition with an Epilogue 1914-1960 by the Rt. Rev. Dr. Alwyn WILLIAMS, Bishop of Winchester, (*The Home University Library of Modern Knowledge,* 90), London, Oxford University Press, 1961, 11 x 17, 192 blz., geb. 8/6 (in U.K. only).

Frans M. WILLAM, *Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman,* Freiburg i.Br., Herder, 1960, 14 x 22.5, 346 blz., geb. DM 24.80.

Bryan R. WILSON, *Sects and Society,* The Sociology of three religious groups in Britain, (*Books on Sociology*), London, Heinemann, 1961, 14 x 22, 398 blz., geb. 35/—.

Stefan Kardinaal WYSZYNSKI, *De Christen en de Arbeid.* Beschouwingen van de Primaat van Polen, Tielt-Den Haag, Lannoo, 1961, 12 x 20, 192 blz., ing. f 5,50, geb. f 7.—.


GTU Library
3 2400 00254 7382